رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

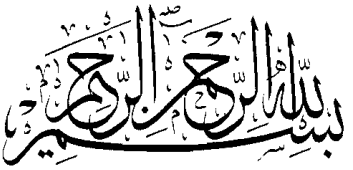
التيسير الفقهي

مشروعيته وضوابطه وعوائده

الدكتور قطب الريسوني
أستاذ الفقه المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
بدبي

دار ابن حزم

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



حُقُوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةٌ

الطَّبْعَةُ الأُولَى

١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

ISBN 978-9953-81-493-3

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب: 14/6366

هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)

بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، **أما بعد:**

فإن الإسلام دين رحابة وسماحة، وداعية تبشير وتيسير، نسخ شرائع الأغلال بوسطية محكمة، ورفع الآصار عن الكواهل باعتدال موزون، وهما الجناح الزفاف الذي طار به كل مطار، والآية المبصرة التي فتحت أعين الناس على قيم الحق، والخير، والجمال، فاستوت الإنسانية بعد إكباب، وأشرقت الأرض بنور ربها بعد إدلاج..

فلا غرو أن تتواتر الأدلة وتتضافر على رفع الحرج عن هذه الأمة في مواضع المشقة والعنت، بتقليل التكاليف تارة، ورعي التدرج في التبليغ والتنزيل تارة، وتشريع الرخص تارة ثالثة، مما ينبىء بوضوح وجلاء عن أن مقصود التكليف هو التيسير على الخلق، وحملهم على الطاعة برفق، بيد أن هذا المقصود ندّ أحياناً عن فطنة الفقهاء، فتنكّبوا جادته فيما انتحلوا من آراء واجتهادات ضيّقت على الناس واسعاً في شرع الله، وحجرت ليناً فيما تعم به البلوى!! وكان أكثرها وليد الفقه المذهبي، الذي انبنى - في الأصل - على مدارك المرونة والتيسير، إلا أن أتباعه نحوا به في الفروع منحى مجافياً لمقاصد الإسلام، ومحاسن المذهب.

ومن هنا تلوح ضرورة تيسير الفقه للعمل والتطبيق، ويلجّ الداعي إلى استفراغ الوسع في التأصيل لمسالك التيسير وضوابطه، وهذا ما أفسحنا له حظاً من سعة النفس وبذل القلم، واجتهدنا فيه اجتهاداً لا نزكيه، لكننا لا نستكثر عليه جدة في الرؤية، وعمقاً في التناول، وتهذيباً في الصياغة، ولم تكن هذه المزايا حاملة لنا على نشر العمل وإذاعته في الناس، فما أقدر غيرنا من أهل البحث وأرباب القلم على استيفائها والزيادة عليها؛ وإنما هو الحرص على الذوذ عن حياض الدين، والطمع في الأجر الموفور الذي أعدّ للمجتهد نظير إخلاصه في طلب الحق، وإصابة الدليل.

وقد قسمت هذا الكتاب إلى أربعة مباحث:

ـ **المبحث الأول**: بسطت فيه أدلة التيسير من المنقول والمعقول، واستقصيت تجلياته في التشريع الإسلامي، مع بيان الدواعي الموجبة له، وهذا كله يشهد لمشروعية التيسير، وضرورة الاحتماء به في مسالك الدرس الفقهي، استيفاء لمقاصد الإسلام، وتمكيناً لدين الله بسماحة ورفق.

ـ **المبحث الثاني**: استجليت فيه أصول الفقه الميسَّر وضوابطه، لتكون نصب عين الفقهاء فيما يصيرون إليه من اجتهادات وآراء، وينشئون من فتاوى وأحكام، وهي فضلاً عن أثرها المحقَّق في التيسير الفقهي، ذات يد صالحة وآثار حسنة في تسديد النظر وصونه عن المزالق الاجتهادية.

ـ **المبحث الثالث**: حذرت فيه من مغبة ولوج مسالكَ مذمومةٍ في التيسير الفقهي، كانتهاك قواطع النصوص، وتتبع المخارج الممنوعة، وتلفيق الأدلة، والاحتجاج بمجرد الخلاف على الإباحة، والعمل بالضعيف في الأحكام وفضائل الأعمال، مما يؤول في نهاية المطاف إلى انسلاخ تام عن الثوابت، وعبث صارخ لا يمتّ إلى التيسير بأوهى الصلات.

ـ **المبحث الرابع**: رصدت فيه آثار التيسير الفقهي وعوائده في المضمار الشرعي عموماً، والدرس الفقهي على وجه مخصوص، وهي تؤول

جميعها إلى رعي مقاصد الدين في حمل المكلَّف على الطاعة اختياراً واقتناعاً، وتجميل صورة الدين، ليصبح كنفاً موطأً لقوافل المهتدين باطراد.

ومن الإنصاف أن نومئ هنا إلى جهود الدكتور يوسف القرضاوي في تيسير الفقه، وقد أثمرت عن كتابين: (تيسير الفقه للمسلم المعاصر)، و(تيسير الفقه: فقه الصيام)، أما الأول فينزع منزع التأصيل والتقعيد؛ إذ يعنى بالكشف عن أصول التيسير وضوابطه المنهجية، أما الثاني فينحو منحى التطبيق مقرّباً فقه الصيام إلى مدارك الناس، ومخلّصاً إياه من شوائب التعقيد والتشديد.

والذي يبدو لي أن تنظير القرضاوي للتيسير الفقهي يفتقر إلى لبنات مكمّلة، وإضافات جديدة، تثري مداخله ووسائله، وتستقصي عوائده وفوائده، ولاسيما أننا لاحظنا عليه اختصاراً مخلاً في عرض بعض الجوانب التأصيلية، وحشواً في جوانب أخرى مبتور الصلة بموضوع التيسير، ومع هذا كله فالرجل سبّاق إلى إثارة الإشكال والتمهيد لبواكيره المعرفية تأصيلاً وتحليلاً، وذلك ديدنه وهجّيراه فيما يكتب وينشئ، لا يخلي المقام فيه من معالمَ مؤسِّسةٍ، ولفتات أبكار، يستأنس بها الباحثون في طريق التأصيل، ويقبسون منها في التهدّي إلى أزكى ثمرات النظر.

ونأمل أن تكون هذه الأوراق اليسيرة قد بصّرت دعاة التيسير الفقهي بمواطئ الأقدام، وجلّت لهم من المعالم النظرية الهادية ما يسعفهم في خوض غمار هذا المعترك الصعب والمقام الضنك بروح اجتهادية وثابة، ويقظة شرعية بالغة، فإن مفتاح النجاح والفلاح والربح المضمون في مضمار العلم الشرعي هو انتهاج الوسطية، ووزن الأمور بميزان النص مظهراً ومخبراً، فلا تفريط في الثوابت القاطعة والأصول المستقرة، ولا تقصير في مراعاة أرواح الأعمال، ومآلات الأفعال، ومقاصد الخطاب، ومن تجاوز هذا الاعتدال بجمود المتحجّرين أو آراء المختلّين فهو إما مشدّد في الدين، وحامل للناس على مذهب الحرج والعنت، وإما داعية انحلال وتميّع، ينقض عرى الدين بمجرد الرأي، ويقلب حقائقه رأساً على عقب بتصييرها

محكومة بهواه ووقائع الخلق، وهي التي أنزلت من فوق سبع سماوات حاكمة قاضية.

والحمد لله واهب الحسنات، وغافر السيئات، ومجلّي الحق بأسطع الآيات، الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم.

د/ قطب الريسوني

دبي في فاتح شهر ربيع الثاني ١٤٢٧هـ



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الأول:
مشروعية التيسير الفقهي

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المطلب الأول:
أدلة التيسير من المنقول والمعقول

من مقاصد الإسلام الكبرى أن يرفع عن كاهل الأمة آصار الشرائع المنسوخة، وأغلال الحرج والعنت، وهذا المقصد معلوم باستقراء موارد الأحكام، وثابت بأدلة نقلية وعقلية بلغت مبلغ القطع في الدلالة على معنى التيسير الذي دارت عليه الشريعة الإسلامية، وجعلته نصب عينها في كل خطاب تكليفي أيّاً كانت رتبته ودرجته.

وهذه الأدلة من الوفرة والتنوع بالدرجة التي يتعذر معها الإحاطة والإيعاء، لكننا سنجتزىء منها بما ينهض للدلالة على المراد، واستيفاء الغرض، دون تجاوز حدّ التمثيل وسوق الشاهد، ويمكن إجمالها فيما يلي:

- **أولاً: الأدلة من القرآن الكريم:**

تباينت طرائق القرآن الكريم في التعبير عن معاني التيسير والتخفيف، والحض على رفع الحرج والعنت عن كاهل المكلف، تبعاً لتباين الظروف المقامية والسياقية التي احتفت بها الآيات، ولذلك نلفي أن أدلة التيسير في القرآن صنوف متعددة، منها ما ورد برفع الحرج، ومنها ما ورد بنفي التكليف بما ليس في مكنة الإنسان، ومنها ما جاء ببيان إرادة الله تعالى التوسعة على الخلق بما يهيّئ لهم التوغل في الدين برفق، والنهوض بتكاليفه في يسر، ومنها ما كان بصور وأساليب أخر، ونعرض فيما يأتي لبعض منها:

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

١ ـ آيات التيسير والتخفيف:

أ ـ قال الله تعالى عقب ذكر بعض أحكام الصيام: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[١]، وهذه العبارة القرآنية تتألف من جملتين: جملة مثبتة مقصودة ابتداءً، وجملة نافية سيقت تأكيداً لما سبق من الإثبات، فهما معاً يفيدان أن اليسر مراد من مرادات الله سبحانه في جميع أمور الدين، فهو لا يقصد إعنات الناس بأحكامه، والتضييق عليهم بتكاليفه؛ وإنما يقصد خلاف ذلك من السعة والرحابة والبعد عن المضايق.

ومعنى اليسر: عمل ما لا يجهد النفس ويثقل الجسم، وضده العسر، وهو ما يجهد النفس ويضر الجسم كما قال الحرالي الأندلسي[٢]، أما ذهب إليه ابن حزم من أن العسر ما لا يستطاع، واليسر ما يستطاع[٣]، فغير مسلَّم، لمجافاته الحقيقة الشرعية والمعقول الصريح في الوقت ذاته؛ لأن أموراً كثيرة يستطيع المكلّف النهوض بها مع لحوق مشقة وعنت، فشرع التخفيف فيها إلى ما هو أخف وأيسر، ولو استفرغ غاية وسعه لنهض بكل ما يناط به من أعمال ثقيلة وتكاليف باهظة، ولذلك لم تكن عدم الاستطاعة معياراً يوزن به العسر الشرعي[٤]، وكلام المفسرين[٥] يشهد لهذا المعنى ويزكيه، ولاسيما قول الزمخشري في (الكشاف): (إن الوسع هو ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه، فالله لا يكلف النفس إلا ما يتسع فيه طوقها ويتيسر عليها دون مدى غاية الطاقة والمجهود فقد كان في طاقة الإنسان أن يصلي أكثر من الخمس، ويصوم أكثر من شهر، ويحج أكثر من حجّة)[٦].

(١) البقرة: ١٨٥.
(٢) محاسن التأويل للقاسمي، ٤٢٧/٣.
(٣) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ٩٤/٤.
(٤) رفع الحرج في الشريعة الإسلامية لصالح بن عبدالله بن حميد، ص ٤٦.
(٥) غريب القرآن للراغب، ٢٢٥/٤، وروح المعاني للألوسي، ٦٩/٣.
(٦) الكشاف للزمخشري، ٤٠٨/١.

والجملة في الآية وإن كانت واردة في شأن رخصة الصيام بما يشعر أنها العلة لقوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[1]، فإن دلالتها عل العموم واضحة وضوح القمر في ليلة إضحيان، وقد تقرر عند الأصوليين أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وعلى هذا أكثر المفسرين. أما ما روي عن بعض الصحابة والتابعين من أن المراد باليسر هو الفطر في السفر، والعسر هو الصوم فيه، فهو تفسير محمول على التمثيل بفرد من أفراد العموم[2].

وقد جلّى الشيخ عبدالرحمٰن السعدي معنى التيسير في الآية بكلام متين وبيان ناصع فقال: (أي: يريد الله أن ييسر عليكم الطرق الموصلة إلى رضوانه أعظم تيسير، ويسهلها أبلغ تسهيل، ولهذا كان جميع ما أمر الله به عباده في غاية السهولة في أصله، وإن حصلت بعض العوارض الموجبة لثقله، سهله تسهيلاً آخر، إما بإسقاطه، أو تخفيفه بأنواع التخفيفات، وهذه جملة لا يمكن تفصيلها، لأن تفاصيلها جميع الشرعيات، ويدخل فيها جميع الرخص والتخفيفات)[3].

ب ـ قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾[4]، وهذا تذكير من الله عزَّ وجلَّ بأنه مراعٍ لصفة الضعف في الإنسان، ومريد به اليسر لا العسر، إلا أن ورود هذه الآية بعد الأمر بنكاح الحرائر، وإباحة نكاح الأمة عند عدم طول الحرة، حمل بعض العلماء على القول بأن التخفيف الوارد في الآية محمول على سبب خاص هو الترخيص في نكاح الإماء عند الضرورة، وأن الضعف الإنساني هو الانقياد لشهوة الفرج، وقيل: الضعف هو عجزه عن كبح جماح هواه عامة، وقيل: قصوره عن إدراك أسرار التشريع وخفاياه.

(١) البقرة: ١٨٥.
(٢) البحر المحيط لأبي حيان، ٤٢/٢.
(٣) تيسير الكريم الرحمٰن لعبدالرحمٰن السعدي، ٥/١.
(٤) النساء: ٢٨.

والقول الراجح عند أهل التفسير: أن المراد اطراد التخفيف في كل ما يتصل بتكاليف الشرع وأحكام الدين، ويعضّد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[1]، فإن الضعف هنا تصوير لما لا تحتمله طاقة الإنسان من المشقة الفادحة والإجهاد البالغ، فروعي ذلك ابتداءً من باب التخفيف والتمكين لدين الله بالرفق واليسر.

٢ ـ *آيات نفي الحرج:*

بلغت هذه الآيات إحدى عشرة آية[2]، نصت صراحة على نفي الحرج والعنت، آيتان منها تنفيان الحرج عن الدين كله، والآيات الأخر تنفي الحرج عن فئات معينة من الناس، وفي مواضع مخصوصة، ونجتزىء منها للتمثيل بما يأتي:

أ ـ قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3]، ووجه الاستدلال بالآية: أن الله تعالى نفى الحرج عن هذه الأمة في شؤون دينها، وقد جاء نكرة في سياق النفي للدلالة على العموم والشمول، أي: أن كل حرج مرفوع عن المكلف أيّاً كان سببه وموضعه من أحكام الدين، وعضّد هذا العموم بمن الزائدة التي تزيده قوة وجلاء.

وهذا الجزء من الآية جاء تعقيباً على أمر الله سبحانه عباده بالركوع والسجود، وفعل الخيرات، والمجاهدة في الله حق جهاده، مما دفع بعض أهل العلم إلى الجمود على سياق الآية، والتعلّق بسببها الخاص، فقال بأنها واردة في شأن الجهاد، فلا تتعدى دلالتها هذا الموضع، وهذه ظاهرية مرفوضة من وجوه:

ـ **الأول**: لو كان نفي الحرج مقصوراً على موضوع الجهاد لبيّن الله

(١) النساء: ٢٨.

(٢) النساء: ٦٥، والمائدة: ٦، والأنعام: ١٢٥، والأعراف: ٢، والتوبة: ٩١، والحج: ٧٨، والنور: ٦١، والأحزاب: ٣٧ و٣٨ و٥٠، والفتح: ١٧.

(٣) الحج: ٧٨.

تعالى ذلك بياناً جليّاً، وما اجتزأ بصيغة العموم التي تنفي الحرج عن الدين كلّه، ففي عدوله عن التخصيص إلى التعميم دلالة قاطعة على إرادة اليسر بهذه الأمة في الجهاد وغيره.

ـ **الثاني**: العبرة في الخطاب الشرعي بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ـ **الثالث**: أن المأثور عن الصحابة رضوان الله عليهم في بيان معنى هذه الآية لا يعضّد هذه الدعوى، وهم أعلم الناس بملابسات الوحي، ومقاصد التنزيل، وأسرار العربية، (فقد فسروا ذلك بسعة الإسلام، وذكروا من الأمثلة الجزئية، ما لا يتفق مع دعوى التخصيص بالمورد، وذكروا في المخارج ما لا صلة بما معنا)[1]، ومن ثمّ لا نلفي من المفسرين من تنكّب هذه الحقيقة، أو جاء بما يفنّدها.

ب ـ قال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[2]، وهذا الجزء من الآية ورد تعليلاً لرخصة التيمم، والحرج المنفي فيها ضربان: حرج حسي إذا ما كلف الإنسان بطهارة الماء مع قيام العذر الشرعي، وحرج معنوي يتجلى في منع الناس من الصلاة بسبب فقد الماء، وفيها ما فيها من الراحة النفسية والأنس الروحي.

٣ ـ *آيات نفي التكليف بما ليس في الاستطاعة:*

أ ـ قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ﴾[3]، وهذا المعنى تكرر في القرآن خمس مرات، والفائدة من التكرار: التأكيد على أن الله عزَّ وجلَّ لا يكلف بما فوق الطاقة والوسع، لأنه ما شرع التكاليف إلا لأجل استقامة أحوال الخلق، ودفعهم إلى نيل الخيرات والمبرات من طريق موطّأ ميسور لا وكس فيه ولا شطط.

(١) قاعدة المشقة تجلب التيسير ليعقوب الباحسين، ص ٢٠٨.

(٢) المائدة: ٦.

(٣) البقرة: ٢٨٦.

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: (لا يكلف الله أحداً فوق طاقته، وهذا من لطفه تعالى بخلقه، ورأفته بهم وإحسانه إليهم)[1].

وظاهر الآية أنها ابتداءً خبر من الله تعالى[2]، إلا أن بعض المفسرين ذهب إلى أن هذا الكلام من جملة دعاء المؤمنين: ﴿وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ..﴾[3]، وليس في هذا القول ما يعكّر على الاستدلال بها، لأنها وإن وردت في كلامهم مورد الخبر فإن الله تعالى لم يكذبها، فدلَّ ذلك على صدق المخبر به ورجحانه من الجهة الشرعية.

ب ـ قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾[4]، وهذا نفي للتكليف بما لا يطاق في مناسبة جزئية هي إرضاع الوالدات أولادهن، وإنفاق الأزواج أصحاب الأولاد عليهن، كل بما تتسع له قدرته وطاقته، فلا يتأذى أحد منهما بلحوق الضرر، قال الطبري: (لا يوجب الله على الرجال من نفقة من أرضع أولادهم من نسائهم البائنات منهم إلا ما أطاقوه ووجدوا إليه السبيل)[5].

٤ ـ *آيات النهي عن الغلو في الدين:*

أ ـ قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾[6]، وهذا خطاب إلى النصارى خاصة الذين خالفوا كتابهم بالاستدراك عليه زيادةً ونقصاناً، فحرفوا الكلم عن مواضعه، وأزالوا التنزيل عن حقيقته ووجهه، والذي يبدو أنهم نهوا عن الغلو بالذات لأنه أصل ضلالهم، ومصدر البلايا التي حاقت بهم.

(١) تفسير القرآن العظيم، ١/٢٩٥.
(٢) البحر المحيط لأبي حيان، ٣/٣٦٦.
(٣) البقرة: ٢٨٥.
(٤) البقرة: ٢٣٣.
(٥) جامع البيان للطبري، ٥/٤٥.
(٦) النساء: ١٧١.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾[1]، محمول على عطف الخاص على العام لإثارة الاهتمام بالنهي عن الافتراء والتحريف، قال ابن عاشور: (وفعل القول إذا عدي بحرف ﴿عَلَى﴾ دل على أن نسبة القائل القول إلى المجرور بعلى نسبة كاذبة، قال تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾[2]، ومعنى القول على الله هنا: أن يقولوا شيئاً يزعمون أنه من دينهم، فإن الدين من شأنه أن يتلقى من عند الله تعالى)[3].

وإذا كان الخطاب القرآني في الآية موجهاً إلى النصارى، وقيل: يشمل اليهود أيضاً، فإن فيه عبرة وموعظة للمسلمين الذين هم أولى الأمم باجتناب الغلو والتنطّع؛ ذلك أن دينهم دين الوسطية والاعتدال واليسر، يضع الأمور في مواضعها الصحيحة، وينزل الناس منازلهم، فلا تمجيد ولا تقديس، ولا إزراء ولا تنقيص.

ب ـ قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾[4]، وهذا خطاب قرآني آخر أعم من الأول في نهيه طوائف أهل الكتاب من اليهود والنصارى عن الغلو وقت نزول القرآن، وهو غلوّ كان عليه من قبلهم من أهل ملتهم؛ إذ جعلوا الأنبياء والصالحين أرباباً، وشرعوا من التكاليف ما لم يأذن به الله عزَّ وجلَّ، وحرموا الطيبات مبالغة في التنسك الذي أريد به الرياء والسمعة لا ابتغاء مرضاة الله تعالى. ومن ثم فإن الغلو الأول كان اتباعاً للأهواء، وإغراقاً في الابتداع، وإيغالاً في التقليد، بينما الغلو الثاني هو الإعراض عن الإسلام، والكيد له، ومعاداة أهله، مع أنه الصراط الواضح، والحق الأبلج، والميزان المعتدل الذي وازن بين أشواق الروح وأشواق المادة بصيغة تشريعية لا سرف فيها ولا شطط، يقول تعالى: ﴿وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ

(١) النساء: ١٧١.

(٢) آل عمران: ٧٥.

(٣) التحرير والتنوير لابن عاشور، ٥١/٦.

(٤) آل عمران: ١٤٤.

أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾﴾[1].

● ثانياً: الأدلة من السنة النبوية:

إن استقراء موارد الأحكام في السنة النبوية يوقفنا على أن التيسير ورفع الحرج سمة موغلة فيها، تختلط بلحمها ودمها، ولا تنفك عنها في كل كبيرة وصغيرة من أمور التشريع، ولا غرو، فقد كان الرسول صلى الله الرحمة المهداة لأمته، فدعاها إلى الإسلام برفق، ودلّها على الشرائع بتدرج، وبيّن لها الحلال والحرام بموعظة حسنة وأسلوب حكيم.

وقد أرشدت السنة إلى فضيلة التيسير ورغّبت فيها بأساليبَ متباينةٍ وطرائقَ شتى، فكان هذا الإرشاد أو ذاك الترغيب ينتقي لكل مقام الأسلوب الأمثل في التعبير، والنمط العالي في الدلالة على المراد، ومن شواهد ذلك في السنة:

١ ـ الأحاديث الدالة على يسر الدين:

أ ـ عن ابن عباس أن النبي ﷺ سئل عن أحبّ الأديان إلى الله فقال: (الحنيفية السمحة)[2].

والمراد بالحنيفية: المائلة عن الباطل إلى الحق، وأطلقت على ملة إبراهيم عليه السلام[3]، والسمحة: السهلة الميسورة التي لا غلظة فيها ولا وعورة. ومعنى الحديث: أن السهولة والسماحة صفة جوهرية في الإسلام، لا تنفك عنه في شتى جوانبه التشريعية؛ إذ هو وسط بين التشديد والتساهل، فلا تبعث تكاليفه على السآمة والملل، ولا تشعر بالوحشة والضجر، وهذه المعاني كلها راجعة إلى الاعتدال الرباني الذي كفل التوازن التام بين الروح والجسد، والظاهر والباطن.

(١) القصص: ٧٧.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب الدين يسر: ٢٩، ١٦/١.

(٣) فتح الباري لابن حجر، ٧٨/١.

ب ـ عن أبي هريرة مرفوعاً: «**إن الدين يسر ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغَدْوة والرَّوْحة وشيء من الدَّلْجَة**»[1].

والحديث إخبار صريح من النبي ﷺ بأن الدين يسر، فكل ما جاء محرجاً للمكلف فهو مكذب لنص هذا الإخبار، ومن ثم لا يجوز لأحد مهما قويت عزيمته، وعلت همته، أن يتعمق في التكاليف الدينية، فيصرّ على العزيمة في مواضع الترخص دون مسوغ شرعي، ويزيد في دين الله ما ليس منه مبالغة في الطاعة، إلا أنه ليس المراد هنا منع طلب الأكمل والأمثل في العبادة، فهذا مسلك محمود الغبّ، حلو الجنى؛ وإنما المحظور الإفراط المفضي إلى تطرق الملل إلى النفوس، والمبالغة المؤدية إلى الانقطاع عن العمل أو الإخلال بالواجب، ولذلك أمر الحديث بالسداد والمقاربة، وبشّر بالثواب على العمل الصالح الدائم وإن كان قليلاً، ثم ورد في تتمة الحديث بيان لأروح الأوقات التي ينشط فيها المرء لإيقاع العبادة مما يسعف على المداومة، فأول النهار، وبعد الزوال، وآخر الليل أوقات يستجمع فيها الإنسان العادي طاقته، فيزداد نشاطه، ويستمر عمله[2].

ج ـ عن عائشة رضي الله عنها قالت: (**ما خير رسول الله ﷺ في أمرين قط إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً فإن كان إثماً كان أبعد الناس منه**)[3].

وهذا الحديث يحتمل أوجهاً من التفسير، فقد يكون المراد: أن الرسول ﷺ ما خيره الله سبحانه وتعالى من التكاليف التي تلزم بها أمته إلا اختار لها الأيسر الأخف، وقد يكون المراد: ما خيره الله بين عقوبتين ينزلهما بالعصاة والمخالفين إلا اختار أيسرهما، وقد يراد بالحديث: ما خيره

(١) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب الدين يسر، ١٦/١، والنسائي في كتاب الإيمان، باب الدين يسر، ١٢٢/٨.

(٢) فتح الباري لابن حجر، ٩٣/١ ـ ٩٥، وفيض القدير للمناوي، ٣٢٩/٢.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، ٢٣٠/٤، ومسلم في كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام، ٨٠/٧ بلفظ: (إلا أخذ).

أصحابه بين التزامهم الشدة والعنت في العبادة وبين الأخذ بما يجب عليهم فقط إلا اختار لهم أيسر الأمرين خشية الإملال والانقطاع عن الطاعة في بداية الطريق، وفي كل هذه الوجوه معنى التيسير واضح جلي، وحرص الرسول ﷺ على أمته لا يعادله حرص. قال ابن عبدالبر: (وفي هذا الحديث دليل على أن المرء ينبغي له ترك ما عسر عليه من أمور الدنيا والآخرة، وترك الإلحاح فيه، إذا لم يضطر إليه، والميل إلى اليسر أبداً، فإن اليسر في الأمور كلها أحب إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[1]، وفي معنى هذا الأخذ برخص الله تعالى، ورخص رسوله الله ﷺ، والأخذ برخص العلماء ما لم يكن القول خطأ بيّناً)[2].

٢ ـ *الأحاديث الدالة على ترك الرسول ﷺ لبعض القرب خشية المشقة على الأمة:*

أ ـ عن عائشة رضي الله عنها قالت: (إن كان رسول الله ﷺ ليدع العمل وهو يحب أن يعمل به، خشية أن يعمل به الناس، فيفرض عليهم، وما سبّح رسول الله سبحة الضحى قطّ وإني لأسبحها)[3].

وفي الحديث دليل على منتهى رأفة الرسول ﷺ بأمته، بتقليل التكاليف عليها، وحملها على مذهب السهولة واليسر، فقد كان يؤثر ترك قرب وطاعات، مع ميله إليها، واستئناسه بها، خوفاً من اقتداء الأمة به، فتلزم بما لم يكن مفروضاً عليها، وهذا من كريم شمائله ومناقبه، فقد خصه الله تعالى من صفة الرحمة بأتمها وأعمها وأشملها[4].

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) التمهيد لابن عبدالبر، ١٤٦/٨.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب التهجد، باب تحريض النبي ﷺ على صلاة النوافل من غير إيجاب، ٦٢/٢، ومسلم في صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة الضحى وأن أقلها ركعتان، ١٩٠/٢.

(٤) الرخص الفقهية من القرآن والسنة لمحمد الشريف الرحموني، ص ١٧٨.

ب ـ عن أبي هريرة مرفوعاً: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة**»[1].

إن لولا كلمة تدل على انتفاء الشيء لثبوت غيره، وهي مركبة من (لو) الدالة على انتفاء الشيء لانتفاء غيره، و(لا) النافية، فدل تصدير الحديث ب (لولا) على انتفاء التكليف لثبوت المشقة، فيكون معناه، إذاً، لولا الخوف من لحوق المشقة بأمتي لأمرتهم بالاستياك عند كل صلاة على سبيل الوجوب، ولكن إيثار الرفق واليسر اقتضى نفي الوجوب، فجاز للمصلي أن يشرع في صلاته من غير استياك.

ولا يتعارض ما قيل هنا في نفي الوجوب مع إثبات أفضلية الاستياك، فإنه مستحب لكل صلاة، بدليل الحديث الذي بين أيدينا.

مهما يكن من أمر فإن في الحديث دليلاً على أن المندوبات ترتفع إذا خشي منها الحرج والعنت، وأن للرسول ﷺ يداً في الاجتهاد في الأحكام الشرعية، وأنها منوطة بالمقاصد، وموزونة بمعيار التيسير في أمور الدين كلها.

٣ ـ *الأحاديث الناهية عن التعمق والغلو في الدين:*

أ ـ عن أبي هريرة قال: بعث رسول الله ﷺ أبا موسى ومعاذ بن جبل إلى اليمن وقال لهما: «**يسّرا ولا تعسّرا، وبشّرا ولا تنفّرا**»[2].

والأمر بالتيسير في الحديث وإن كان موجّهاً إلى هذين الصحابيين الجليلين، فهو خطاب عام لجميع المسلمين، لأن دعوة الإسلام في حاجة

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، ٥/٢، ومسلم في كتاب الطهارة، باب السواك، ١٥/١.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن، ٢٠٤/٥، ومسلم في الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير: ١٧٣٣.

ماسة إلى اليسر والسماحة في كل الأمصار والأعصار، لتلبي الحاجات، وتواكب المستجدات، وتضمن صيرورة للشرائع دون انتكاسة أو انقطاع.

وقد لاحظ الشراح على هذا الحديث ميسماً بلاغياً طريفاً وهو أن المقابلة بين الكلمتين الأوليين حقيقية، والمقابلة بين الأخيرتين معنوية، لأنها لو نحت منحى التعبير الحقيقي لقال: (بشرا ولا تنذرا، وآنسا ولا تنفرا)، فمن البلاغة النبوية في الاكتناز والاختزال الجمع بين أربع كلمات في كلمتين مع الإبقاء على معنى الجميع[1].

ب ـ عن عبدالله بن مسعود مرفوعاً: «**هلك المتنطعون، ثلاث مرات**»[2].

وفي الحديث بيان مؤكَّد بالتكرار لمصير المتنطعين، وعاقبتهم المخزية، وقد فسّر الشراح لفظ التنطع بمعانٍ كثيرة كالتعمق في البحث والاستقصاء، والسؤال عما لا ينفع، والتفاصح في الكلام، والتشديد في موضع التيسير، وأيّاً كان المعنى الذي يحمل عليه التنطّع فإن الدلالة فيه على الميل إلى مسلك الغلو واضحة، وهو مسلك محرّم تحريماً صريحاً بموجب صيغة التوعد بالهلاك، لأنه لا يأتي بالخير في الحال والمآل، ولا يليق بمنهج الإسلام في إيثار اليسر والرفق.

ج ـ عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: (جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادته، فما أخبروا كأنهم تقالّوها، فقالوا: أين نحن من النبي ﷺ وقد غفر الله له ما تقدّم من ذنبه، وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فأصلي الليل أبداً، وقال آخر: أنا أصوم الدهر، ولا أفطر، وقال الآخر: أنا أعتزل النساء، فلا أتزوج أبداً، فجاء رسول الله ﷺ فقال: «**أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله، إني لأخشاكم لله، وأتقاكم له،**

(١) فتح الباري لابن حجر، ٧١/٨ و ٥٢٥/١٠، والرخص الفقهية لمحمد الشريف الرحموني، ١٨٦.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب العلم، باب هلك المتنطعون: ٢٦٧٠، وأبو داود في كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ٢٠١/٤.

لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»[1].

والحديث واضح المعنى فيما نحتج له من نهي النبي ﷺ عن التشدد والتعمق في الدين؛ بل إنه غضب على قوم ظنوا أن إعنات النفس وإجهاد الجسم من التقوى والتقرب إلى الله عزَّ وجلَّ، فبيّن لهم أن الطريق الصحيح هو ترسّم المنهج النبوي في التيسير والأخذ بالرخص، ومن حاد عنه تعنّتاً ومكابرةً فهو ليس من أهل السنة وأرباب الاتباع.

قال ابن حجر في بيان معنى هذا الحديث: (إن الأخذ بالتشديد في العبادة يفضي إلى الملل القاطع لأصلها، وملازمة الاقتصار على الفرائض مثلاً، وترك التنفل، يفضي إلى إيثار البطالة، وعدم النشاط إلى العبادة، وخير الأمور الوسط)[2].

• ثالثاً: آثار الصحابة وأخبارهم:

كان الصحابة رضوان الله عليهم المثل الأعلى في العدالة والخيرية، والنموذج المحتذى في العلم والفهم، وكيف لا وقد رضعوا من أفاويق الوحي، وتشربوا مقاصد التنزيل، وعايشوا المنهج النبوي في التشريع والتطبيق، وكان من الدروس البليغة التي أفادوها في كنف الصحبة الخيرة أن الإسلام دين اليسر، والرفق، والبعد عن المضايق، وهذا ما نستروحه من أخبارهم وآثارهم:

أ ـ عن عمرو بن العاص رضي الله عنه قال: (احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل، فأشفقت أن أهلك فقمت فتيممت ثم صليت بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال: «**يا عمرو، صليت بأصحابك وأنت جنب؟**» فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال، وقلت إني

(١) البخاري في كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ٢/٧، ومسلم في كتاب النكاح، ٢٩/٤.

(٢) فتح الباري لابن حجر، ١٠٦/٩.

سمعت الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[1]، فضحك رسول الله ولم يقل شيئاً...)[2].

ب ـ عن عمر بن إسحاق قال: (لمن أدركت من أصحاب رسول الله ﷺ أكثر مما سبقني منهم، فما رأيت قوماً أيسر سيرة ولا أقل تشديداً منهم)[3].

ج ـ عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال: (والله الذي لا اله غيره ما رأيت أحداً كان أشد على المتنطعين من رسول الله ﷺ، وما رأيت بعده أحداً كان أشد عليهم من أبي بكر[4].

د ـ عن ابن مسعود رضي الله عنه قال ناصحاً معلّماً: (إياكم والتعمّق، وعليكم بالعتيق)[5].

هـ ـ عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: (كنا عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه فسمعته يقول: نهينا عن التكلف)[6].

و ـ عن قيس بن أبي أبي حازم قال: (دخل أبو بكر على امرأة من أحمس ـ يقال لها زينب ـ فرآها لا تتكلم، فقال: ما لها لا تتكلم؟قالوا: حجت مصمتة، قال لها: تكلمي فإن هذا لا يحلّ، هذا من عمل الجاهلية)[7].

(١) النساء: ٢٩.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد، أيتيمم؟، ٩٢/١، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود: ٣٤.

(٣) أخرجه الدارمي في المقدمة، باب من هاب الفتيا وكره التنطع والتبدع، ص ٥١.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه.

(٦) أخرجه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه: ٧٢٩٣.

(٧) أخرجه البخاري في كتاب منقب الصحابة، باب أيام الجاهلية، ٢٣٤/٤.

وهذه الأخبار والآثار بمجموعها تفيد نأي الصحابة رضوان الله عليهم عن التكلف والتعمق، ونصحهم الأمة باتباع السنة، واجتناب البدعة، ولزوم الوسطية؛ بل إنه لم يرد عنهم ما يفيد مخالفة هذا المنحى، مما ينبىء بوضوح وجلاء عن أن مثل هذه المعاني محل اتفاق بين سلف هذه الأمة، ولم يتجرأ على خرقها إلا أصحاب البدع والأهواء.

● رابعاً: الإجماع:

حكى الشاطبي في (الموافقات) انعقاد الإجماع على أن الشارع لا يروم التكليف بالأحكام الغليظة الشاقة؛ إذ بات معلوماً من الدين بالضرورة، مشروعية الرخص كالقصر والفطر والجمع واستباحة المحرمات في حالة الاضطرار، وكذلك النهي عن التعمّق المفضي إلى بغض الدين، والانقطاع عن صالح الأعمال[1].

وإذا كان هناك من خلاف يذكر فهو راجع إلى مصدر نفي الحرج والعنت، هل هو النقل أو العقل؟ قال شارح مسلّم الثبوت: (وشرحه: (ولا حرج) في الشرع (عقلاً) كما عند المعتزلة (أو شرعاً) كما عندنا)[2].

● خامساً: المعقول:

يستدل على مشروعية التيسير عقلاً من وجوه:

ـ **الأول**: أن فتح الرخص وإقرار أنواع من التخفيف في الأحكام الشرعية يقتضي عقلاً ثبوت التيسير، وإلا لزم التناقض والاختلاف في شرع الله، وهذا من المحال، لأن النصوص يصدّق بعضها بعضاً، فلا تعارض ولا تضارب.

ـ **الثاني**: لو كان التيسير غير مشروع في الدين لما شرعت الرخص

(١) الموافقات للشاطبي، ١٢٢/٢.

(٢) فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت للأنصاري، ١٦٨/١.

والتخفيفات عند قيام الأعذار، (لكن التالي باطل لثبوت الرخص الشرعية للأعذار في كثير من الأحكام، مما يترتب عليه بطلان ما استلزم ذلك)[1].

ـ **الثالث**: أن التكليف بما يوجب الإحراج والإعنات للمكلف مسلك قبيح، والقبيح يستحيل صدوره عن الله تعالى[2]، بيد أن ما يعكر على هذا الاستدلال أنه لا يستقيم إلا على مذهب القائلين بالتحسين والتقبيح، وبوجوب الأصلح على الله تعالى، وهم طوائف المعتزلة والشيعة، خلافاً لأهل السنة والجماعة، والدليل إذا كان ناهضاً للاحتجاج عند قوم، وساقطاً متهافتاً عند غيرهم، ساغ القدح في حجيته.



(١) قاعة المشقة تجلب التيسير ليعقوب الباحسين، ص ٢٢٢.

(٢) القواعد الفقهية للبجنوردي، ٢١١/١، وقاعدة المشقة تجلب التيسير ليعقوب الباحسين، ص ٢٢٢.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المطلب الثاني:
تجليات التيسير في الشريعة الإسلامية

إن مقصد التيسير يسري في الشريعة الإسلامية سريان الماء في العود الأخضر، ويضبط فروعها بميزان دقيق لا يجنح بالمكلف إلى طريق الحرج والإعنات، ولا يميل به إلى طريق التمييع والانسلاخ بعيداً عن ثوابت الدين وتعاليمه المستقرة.

ولا شك أن أي محاولة استقرائية لتجليات التيسير في الشريعة الإسلامية، سواء كانت مما نصّ عليه الشارع، أو مما ثبت باجتهاد العلماء، تقودنا إلى نتيجة قاطعة مؤداها: أن التيسير صفة سارية ومطردة في شتى جوانب التشريع مادة ومنهجاً وتقنيناً، وقد تنوع تنوعاً دالاً على استحكام مذهبه، وثبوت مشروعيته، ولعل أكثر أنواعه بروزاً وأهمية:

١ ـ التيسير في التبليغ والتطبيق:

إن من حكمة هذا الدين أنه لم يشرع التكاليف دفعة واحدة، تتراكم أعباؤها وأثقالها على كواهل المكلفين من غير رفق ويسر؛ وإنما راعى في تشريعه وتبليغه طبيعة النفوس المجبولة على حبّ مألوفاتها وعوائدها، فانتقل بها من الأخف إلى الأثقل، إيجاباً أو تحريماً بتدرج مرحلي واعٍ، يستثمر المتاح من إمكانيات الاستيعاب والقبول، ويوطىء للحكم الفصل بما ينبغي من مقدمات ممهدات تدفع عن متلقيه أسباب النفور والازورار، وتمكّن له في الواقع بصورة تامة تأبى أي ترقيع أو تبعيض.

ولما كان التدرج منهجاً محكماً في وقت النزول، ونوعية المنزَّل، وطريقة البيان، فقد سلك به الشارع ثلاثة مسالك:

أ ـ التدرج الزمني: يقصد به: أن الأحكام الشرعية تدرجت في النزول والتنزيل على الواقع طوال فترة البعثة النبوية، ولم يقع التكليف بها دفعة واحدة في آن واحد، وخير مثال لهذا التدرج: نزول القرآن منجّماً، فكان من أحكامه المتقدم والمتأخر، والمنسوخ الناسخ، وهذا منزع حكيم في التشريع لا يدرك أسراره إلا العلم الإلٰهي المطلق المحيط بأحوال الناس، ومقتضيات المقام، وملابسات الواقع، إحاطة يرتب عليها استيفاء المقاصد، وجني الثمار في الحال والمآل.

ب ـ التدرج النوعي: يراد به: أن الشارع يراعي في التدرج نوعية الأحكام، فينتقل بالمكلف من خطاب عقدي إلى خطاب تعبدي، ومن خطاب تعبدي إلى خطاب سلوكي، وحتى في العبادات نفسها كان الانتقال النوعي ملحوظاً ومرعياً فبدىء بالصلاة ثم الزكاة ثم الصيام ثم الحج، بل وفي النوع الواحد كان يتم التكليف بالتدرج مرحلة مرحلة، كما في فرض الصلاة وغيرها.

ج ـ التدرج البياني: ويتجلى هذا الضرب من التدرج في التنزيل المكي والمدني، ثم في العهد المدني ذاته، إذ كانت تنزل فيه الأحكام كلية عامة مطلقة على سبيل التمهيد للحكم النهائي، وإعداد النفوس لتقبّل التكليف المفصّل، كما نرى ذلك في فقه الميراث، وكذا في الإخبار القرآني بوجود تكاليف معينة في الشرائع السابقة، تنبيهاً للمسلمين بما سيأتي من التكليف بمثلها[1]، مما يشفع لنا بالقول بأن مما يتفرع على التدرج التشريعي أصل الإجمال ثم البيان التفصيلي.

والشواهد الناطقة بمراعاة التدرج موفورة في شريعتنا، ولعل من أقواها دلالة على المقصود، وتعلّقاً بالغرض: تحريم الربا الذي كان داء عضالاً

(١) المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية لعبدالكريم زيدان، ص ٩٣.

مستحكماً في جسم المجتمع الجاهلي، إذ تفنن الناس في جمع الأموال وتكديسها من طريق المعاملات الربوية، فأراد الله سبحانه وتعالى استئصال هذا الداء من النفوس، ونزع في ذلك منزع التدرج، فكان تحريم الربا على أربع مراحل:

أ ـ مرحلة التنفير من الربا عن طريق الوصف القبيح، إذ وصفه القرآن الكريم بأنه لا نماء فيه ولا بركة: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ﴾[1].

ب ـ مرحلة بيان آثار الربا كظلم أهل الحاجة والعوز، وإشاعة الاستغلال وأكل أموال الناس بالباطل: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾﴾[2].

ج ـ مرحلة النهي عن الربا إذا كان أضعافاً مضاعفة، وهو ما كان شائعاً ذائعاً عند أهل الجاهلية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾﴾[3].

د ـ مرحلة التحريم النهائي للربا بشتى صنوفه، مع التحذير الشديد من عاقبة المرابين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾[4].

ولا شك أن لأسلوب التدرج أثراً محقّقاً في التخفيف عن الناس، والرفق بهم، إذ ييسّر فهم الأحكام حكماً حكماً، واستيعاب التشريع بأسبابه وظروف تنزيله، تمهيداً للبيان المفصّل، والتطبيق الشامل، فذلك أدعى للقبول والامتثال، لأن النفس الحرون الجامحة لا تؤخذ بالشدة والإكراه،

(١) الروم: ٣٩.
(٢) النساء: ١٦٠.
(٣) آل عمران: ١٣٠.
(٤) البقرة: ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

وإنما بالهوادة والتلطّف، حتى تلين قناتها، وتسلس قيادها، وتنتقل عن عوائدها المذمومة الراسخة إلى محاسن التشريع الجديد، فيصير عندها مشرباً هنيئاً لا تحلأ عنه، وكنفاً أثيراً لا تبتغي غيره.

وليس بخافٍ، بعد هذا، أن من ثمار فقه التدرج: تثبيت الشرع في واقعه، وإنضاج تطبيقه في محلّه، وضمان صيرورته، وحماية مقصده ومآله، ورفع الحرج عن المستمسك به، ودفع النفور عن المخاطب به، وتيسير انخراطه في آفاق الإصلاح مستقبلاً ومآلاً، واكتساب الحكم التطبيقية المساعدة على الإنجاز في كل وضع يقتضي انتقالاً من حال غيّ إلى حال رشد، (فتكون مسيرة الإنجاز المتتابع مجلبة للمهتدين باطراد، وبذلك يعم النفع وهو غاية الدين)[1].

٢ ـ التيسير في الأحكام:

لقد يسّرت أحكام الشريعة تيسيراً يعين على سرعة الامتثال والانقياد، وحسن العمل والأداء؛ بل إن كثيراً من المكلفين يلفون في هذه الأحكام من حلاوة الإيمان، وأنس الروح، ما يشغلهم عن اللهاث وراء حطام الدنيا وزخرفها الفاني.

وليس في القيام بالتكاليف الشرعية إعنات ينافي سماحة الإسلام ويسره، لأن الامتثال لمقتضى هذه التكاليف لا يعدّ مشقة تثقل الكاهل، وتضعف القوة، كما لا يعدّ في عرف الناس أن التماس أسباب الرزق، وامتهان الحرف والصنائع من المشقة الفادحة والحرج المرفوع، ولذلك كان العقلاء يعدّون المنقطع عن العمل الواجب والكلفة الضرورية خاملاً ومتقاعساً فيذمّ بذلك ويجرح[2].

ومظاهر التيسير في الأحكام الشرعية من الكثرة والتنوع بالدرجة التي تغري بتتبعها ورصدها، لأن اليسر روح سارية في كيان التشريع الإسلامي

(١) في فقه التدين فهماً وتنزيلاً لعبدالمجيد النجار، ١٣٩/٢.

(٢) الموافقات للشاطبي، ١١٩/٢ ـ ١٢٠.

برمته، وليس صفة عارضة، أو ملمحاً زائلاً، مما جعل صيرورته التشريعية مجابهة لتحديات كل عصر، وملبية لنداءات كل إنسان.

وقد كانت شريعتنا ميسَّرة وميسِّرة بما سنّته من تدابير واقية من الحرج والعنت، وإجراءات مخففة عند قيام الأعذار، ويمكننا أن نجمل هذه التدابير أو تلكم الإجراءات فيما يأتي:

أ ـ تقليل التكاليف:

إن من يسر الإسلام تقليلَه للتكاليف الشرعية من حيث المقدار والكيف، وهذا التقليل يبدو واضحاً جلياً في فروض هذا الدين، فالصلاة فرضت أول ما فرضت خمسين ثم قلّلت إلى خمس صلوات تؤدى في أوقات متباعدة، والزكاة لا تجب إلا باكتمال النصاب ومرور الحول، والصيام والحج مرة في السنة، وهكذا دواليك.. والذي يبدو أن طاقة المسلم تسع الإتيان بأكثر من هذه الفروض، أو بزيادات على ما هو مشروع فيها، لكن الله تعالى أراد بهذه الأمة خيراً، ورفع عنها الحرج بشتى أنواعه، تفضّلاً منه وتلطّفاً، فجعل الطريق إلى الفوز بالجنة كل عمل صالح ميسور لا تنطّع فيه ولا ابتداع.

وثمة في الشرع منطقة العفو أو المسكوت عنه تركت قصداً تقليلاً للتكاليف، وتيسيراً على الأمة، فعن أبي الدرداء مرفوعاً: «**ما أحلّ الله في كتابه فهو حلال، وما حرمه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً**، وتلا: «﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾»[1]، وهذا الحديث أصل من أصول الدين، وما يعنينا من فقهه هنا: أنه لا إيجاب ولا تحريم إلا بنص شرعي، فكل ما سكت عنه فالأصل فيه استصحاب براءة الذمة حتى يوجد ما يدل على اشتغالها، ومقصد هذا

(١) رواه الحاكم وصححه، ٢/٣٧٥، ووافقه الذهبي، وقال الهيثمي في (المجمع): (١/١٧١): (رواه البزار والطبراني في الكبير وإسناده حسن ورجاله موثقون)، وحسنه الألباني في (غاية المرام).

السكوت ـ كما هو معلوم ـ هو التيسير على المكلف بتضييق دائرة الإيجاب والتحريم، وتوسيع دائرة المعفوات والمباحات.

وفي إطار هذا المنزع جاء النهي الشديد عن كثرة السؤال عن الحلال والحرام في حديث سعد بن أبي وقاص مرفوعاً: «**إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته**»[1]، ويؤخذ من الحديث أن السؤال عن الشيء المسكوت عنه قد يكون سبباً في نزول التشديد فيه بالإيجاب أو التحريم، وهذا مقيّد بفترة نزول الوحي، أما بعد انقطاعه فقد أمن ذلك. ومن ثم يصبح السؤال عما لا يحتاج إلى معرفته جرماً كبيراً لنزول التضييق به وتعديه إلى جميع المكلفين، وهذا من الشارع منتهى العدل والرحمة واليسر.

ب ـ اشتراط الاستطاعة في التكليف:

من المعلوم شرعاً أنه لا تكليف إلا بمقدور عليه، فإذا عدم شرط القدرة ارتفع التكليف لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾[3]، وحديث أبي هريرة مرفوعاً: «**فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»[4] وامتثالاً لهذه النصوص رفع الحرج عن المريض والمغمى عليه والمجنون والمكرَه، وروعيت أعذارهم في ترك واجب أو استباحة محرّم، لأنهم لو كلفوا بشيء لكان خارجاً عن وسعهم ومكنتهم، ولا تكليف إلا بمطاقٍ كما هو مقرّر شرعاً.

ج ـ فتح الرخص:

من يسر الإسلام أن المشقة إذا عظمت وخرجت عن حدّها المعتاد

(١) رواه البخاري في الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، ٢٦٦/٣، ومسلم في الفضائل، باب توقيره ﷺ: ٢٣٥٨، وأبو داود في السنة، باب لزوم السنة، : ٤٦١٠.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) التغابن: ١٦.

(٤) جزء من حديث رواه البخاري: ٦٨٥٨، ومسلم: ١٣٣٧.

فتح باب الرخص تخفيفاً من عبء التكليف؛ بل إنه رغبّ في الأخذ بها عند قيام العذر الشرعي، لأنها في هذه الحالة جارية مجرى العزائم لحديث ابن عمر مرفوعاً: «**إن الله يحب أن تؤتى رخصه، كما يحب أن تؤتى عزائمه**»[1].

والتخفيفات المرعية في الرخص أنواع، حصر ستة منها العز بن عبدالسلام[2]، واستدرك عليه العلائي نوعاً سابعاً[3]، والدكتور يعقوب الباحسين نوعاً ثامناً، ويحسن هنا سوق هذه الأنواع الثمانية مشفوعة بشواهدها التطبيقية:

* **تخفيف الإسقاط**: ومثاله إسقاط الصلاة والصوم عن الحائض، والاكتفاء بغسل واحد عنداجتماع غسل جمعة وعيد، فتجزىء نية غسل العيد عن نية غسل الجمعة، وهذا ما أصّلت له القاعدة الفقهية: (إذا اجتمع أمران من جنس واحد ولم يختلف مقصودهما دخل أحدهما في الآخر غالباً)[4].

* **تخفيف التنقيص**: كقصر الصلاة الرباعية في السفر، وتنقيص السجود للمريض الذي لم يقدر عليه كاملاً، وعلى ذلك بنيت قاعدة: (الميسور لا يسقط بالمعسور)[5].

* **تخفيف الإبدال**: كإبدال الوضوء بالتيمم، والقيام في الصلاة بالقعود.

* **تخفيف التقديم**: كجمع التقديم في السفر والمطر ومن غير حاجة إذا لم يتخذ ذلك عادة.

(١) أخرجه أحمد: ٥٨٦٦، ٥٨٧٣، وابن خزيمة: ٩٥٠، وابن حبان: ٢٧٤٢، ٣٥٦٨، وصححه الألباني في الإرواء: ٥٦٤.

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام، ٦/٢ ـ ٧.

(٣) المجموع المذهب للعلائي، ص ٣٥٣.

(٤) القواعد لابن رجب، ص ٢٣، وإيضاح القواعد الفقهية لعبدالله بن سهيد اللجحي، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ١٧٦.

* **تخفيف التأخير**: كجمع التأخير في السفر، وتأخير رمضان للمريض والمسافر.

* **تخفيف الترخيص**: كشرب الخمر للغصة، والتداوي بالنجاسة، وأكل الميتة عند الاضطرار، ويعبر عن هذا النوع بالإطلاق مع قيام المانع، أو بالإباحة مع قيام الحاظر[1]. والحق أن التخفيفات كلها تؤول في نهاية المطاف إلى تخفيف الترخيص، لأنها لم تشرع إلا رعياً لأعذار الناس، وتوسعة عليهم في مضايق التكليف.

* **تخفيف التغيير**: وقد استدرك العلائي هذا النوع على الأنواع الستة السابقة، فقال: (قلت: وبقي قسم سابع هو تخفيف التغيير، كتغيير نظم الصلاة في الخوف، فإنه مباين لما تقدّم)[2].

والذي يبدو لي أن هذا النوع يسوغ إدراجه في تخفيف التنقيص، لأن في هيئة صلاة الخوف نقصاً عن الهيئة الأصلية، كما يسوغ إدراجه في تخفيف الترخيص، لأنه رخص في حال الخوف من تغيير نظام الصلاة ما لم يرخص في غيره، وحينئذ لا يبقى للاستدراك وجه أو معنى.

* **تخفيف التخيير**: ويتجلّى هذا النوع في كلام العلماء عن الواجب المخيّر، وهو ما كان المأمور به واحداً مبهماً من أمور معينة[3]، ومثاله: التخيير بين خصال الكفارة في اليمين بأن يأتي المكلف بأحد ثلاثة أشياء: الإطعام أو الكسوة أو تحرير رقبة. وهذا نوع ثامن استدركه الدكتور يعقوب الباحسين على الأنواع السابقة فقال: (ولم أجد من ذكر تخفيف التخيير على أنه نوع من أنواع التخفيفات، فرأيت أن أضيفه إلى الأنواع المتقدمة، لأجعل التخفيفات ثمانياً، ومن أمثلة هذا النوع من التخفيفات تخيير الإمام في حكم الأسرى بين المنّ والفداء)[4].

(١) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام، ٧/٢.
(٢) المجموع المذهب للعلائي، ص ٣٥٣.
(٣) الإحكام للآمدي، ١٠٠/١، ومختصر ابن الحاجب بشرح العضد، ٢٣٥/١.
(٤) قاعدة المشقة تجلب التيسير ليعقوب الباحسين، ص ١٩٦.

هذا؛ ولا يجوز ترك الرخص تنزّهاً عنها، لأنها من إحسان الله عزَّ وجلَّ إلى عبده، وصدقته عليه، وقد أمرنا بقبول صدقته لقوله ﷺ لما سئل عن القصر في الصلاة مع أمن الناس: «**صدقة تصدّق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته**»[1]، ويعضّده حديث عائشة رضي الله عنها قالت: (صنع رسول الله ﷺ أمراً فترخّص فيه، فبلغ ذلك ناساً من أصحابه، فكأنهم كرهوه وتنزهوا عنه، فبلغه ذلك، فقام خطيباً فقال: «**ما بال رجال بلغهم عني أمر ترخّصت فيه، فكرهوه وتنزّهوا عنه، فوالله لأنا أعلمهم بالله وأشدّهم له خشية**»)[2].

بيد أن الأخذ بالرخص ليس على إطلاقه؛ وإنما تقيّده ضوابط شرعية محكمة يمكن إجمالها فيما يأتي:

* وجود مشقة غير معتادة توجب الانتقال من حكم العزيمة إلى حكم الرخصة.

* أن يكون سبب الرخصة قطعياً لا مشكوكاً فيه، لأن الشك لا تناط به الأحكام، أما غلبة الظن فتجري مجرى القطع.

* أن يكون موجب الرخصة واقعاً بالفعل لا متوقعاً أو محتملاً.

* قيام الدليل على الرخصة من الأدلة الأربعة، ولا يكتفى بوجود العذر فقط، وإلا ترتب على ذلك مخالفة النص الشرعي الموجب للعزيمة.

* التقيّد بموضع الرخصة وقدرها، فلا يتعدى بها المحلّ الذي أوجبها، ولا يتوغل فيها إلى حد مجاوزة مقدار الترخص، لأن الضرورة تقدر بقدرها.

* حظر تتبع الرخص في كل مذهب على سبيل الهوى التشهي وموافقة الغرض، لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ﴾[3].

(١) رواه مسلم: ٦٨٦.

(٢) أخرجه البخاري: ٥٧٥٠، ٦٨٧١، ومسلم: ٢٣٥٦.

(٣) النساء: ١٣٥.

٣ ـ التيسير في الأدلة:

إن معنى التيسير واضح جلي في الأدلة العقلية التي تتيح للشريعة من السعة والمرونة ما تتقوى به على استيعاب الوقائع غير المتناهية لكل عصر، ومجاراة المحدثات بشتى أنماطها، مما يؤول في النهاية إلى الوفاء بحاجات الناس شرعية وغير شرعية.

وليس من وكدنا هنا إشباع القول في مباحث هذه الأدلة تأصيلاً وتفصيلاً، فقد تكفلت بذلك كتب الأصول فكفت وشفت، وحسبنا التمثيل بثلاثة نماذج منها، مع بيان أثرها المحقّق في التيسير والتخفيف:

أ ـ المصلحة المرسلة:

إن المصلحة المرسلة هي ما سكت عنه الشرع، فلم يتعرّض لاعتباره أو إهداره، وليس له نظير ورد به النص يرد إليه، مثل: المصلحة التي دعت إلى بناء السجون، وتدوين الدواوين، وجمع القرآن.

ويعبّر عنها في كتب الأصول بألقاب أخر كالمناسب المرسل، واستحسان الضرورة، وقياس المناسبة، والاستدلال المرسل، وعبر عنها أبو حامد الغزالي في (المستصفى) والخوارزمي في (الكافي) بالاستصلاح[1]، وأطلق عليها إمام الحرمين وابن السمعاني الاستدلال، والاستدلال يشمل الأدلة المختلف فيها جميعها، وإطلاقه على صنف منها من باب إطلاق الكل على البعض.

ولا تجري المصلحة المرسلة في العبادات باتفاق؛ لأن الأصل في العبادات التوقيف، فلا يصار فيها إلى إعمال الرأي والنظر، وإلا ساغ الابتداع في الدين، وهو باطل بالنص والإجماع، أما المعاملات وما يدرك وجه المناسبة واللطف فيه، فهو محل العمل بالمصلحة المرسلة عند من اعتدّ بها.

(١) المستصفى للغزالي، ٢٨٤/١، والبحر المحيط للزركشي، ٧٦/٦.

وقد اختلف العلماء في حجيتها على ستة مذاهب[1] ما بين معتدّ بها بإطلاق، ورافض لها بإطلاق، ومفصّل لا يرى العمل بها إلا بقيود وشروط، والحق أن النقل عن المذاهب في مسألة الحجية في غاية الاضطراب والغموض، لاسيما عند حكاية أقوال المالكية والشافعية، مما يجعل الباحث في حيرة عارمة من أمره، أي نقل من النقول ينتقي، وإلى أي قول من الأقوال يصير؟ وقد أشار الغزالي إلى هذا الاضطراب وعلّته فقال: (فالمنقول عن مالك الحكم بالمصلحة المرسلة، ونقل عن الشافعي فيه تردّد، وفي كلام الأصوليين أيضاً نوع اضطراب، ومعظم الغموض في هذه القواعد منشؤه الاكتفاء بالتراجم والمعاقد دون التهذيب بالأمثلة)[2].

والواقع العملي يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن فقهاء المذاهب الأربعة جميعهم أخذوا بالمصلحة المرسلة في فروع شتى، على تفاوت بينهم في مقدار هذا الأخذ ومستواه، وهذا ما نبّه إليه القرافي في قوله: (وأما المصلحة المرسلة، فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا أو فرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي جمعوا أو فرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة وهذا هو المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب)[3].

والأخذ بالمصلحة المرسلة له ضوابط تراعى وتستوفى، حتى يكون الاجتهاد من طريقها متجهاً منزّهاً عن القوادح، ويمكن إجمالها فيما يلي:

ـ **أولاً**: أن تكون ملائمة لمقاصد الشارع، ومعنى الملاءمة: عدم

(١) حكى الدكتور زين العابدين العبد محمد النور ستة مذاهب في مسألة الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، وعزا كل مذهب إلى قائليه، مع تحرير وتدقيق وتعقب. فليرجع إلى كتابه القيم: (رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية)، ص ٢٥٥ وما بعدها.

(٢) شفاء الغليل للغزالي، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٣) شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص ١٧٠ ـ ١٧١، ونفائس الأصول للقرافي، ٢٠٢/٣.

غرابة المصلحة، وتناغمها مع تصرفات الشارع وقواعده، ومن ثم لا بدَّ أن تكون من جنس المصالح الثابتة شرعاً.

ـ **ثانياً**: ألا تخالف نصاً، فتعود عليه بالإلغاء والتعطيل، لأن في المخالفة إماتة للشرع وإحداثاً لبدله، وهذا هو الابتداع بعينه.

ـ **ثالثاً**: أن تجريَ فيما عقل معناه وأدركت مناسبته على وجه التفصيل، وهذا الضابط يجعل تحكيمها في العبادات ممتنعاً، لأن وجوه المصالح فيها لا تدرك بغير دلالة النص الشرعي.

ـ **رابعاً**: أن ترجع إلى حفظ ضروري في الدين أو رفع مشقة وعنت تخفيفاً عن المكلفين.

ـ **خامساً**: ألا تعارض المصلحة المرسلة بمصلحة أخرى، لأن إحدى المصلحتين ليس بأولى من الأخرى، أما مع ظهور رجحان إحداهما فالمصير إلى الراجحة متعيّن.

ونتأدى الآن إلى بيان أثر المصلحة المرسلة في تحقيق التيسير، وقد ألمع إليه الشاطبي إلماعاً في قوله: (حاصل المصالح المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين)[1]، ويبرز هذا المعنى من وجوه:

ـ **الأول**: أن المقصد الأسمى للتشريع: تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل، وجزئيات هذه المصالح ممدودة غير محدودة، فما سكت عنه الكتاب والسنة منها، روعيت في قواعد الإسلام ومقاصده في جلب المنافع ودرء المفاسد، ولم تزل الأمة منذ قرون الخيرية إلى يوم الناس تجتهد في أمور دينها بما يكفل مواكبة المحدثات ورعي المصالح، وإن لم يكن قد ورد بخصوص المعنى الذي اجتهد فيه نص شرعي.

ومن ثم فإن الأخذ بالمصلحة المرسلة راجع في الأصل إلى حفظ

(١) الاعتصام للشاطبي، ١١٤/٢.

الضروريات والحاجيات مما يرفع الحرج ويجلب اليسر، فإذا لم تراع المصلحة المعقولة في موضعها تضرر الناس ضرراً يتفاوت تأثيره بقدر ما يهدر من مصالح، ويجلب من مفاسد.

ـ **الثاني**: أن المصلحة المرسلة من جملة المنافع، والمنفعة ذات أثر محقَّق في دفع المشقة وجلب اليسر.

ـ **الثالث**: أنها ملائمة لتصرفات الشارع، وجارية على قواعده، ولما كانت هذه التصرفات أو تلكم القواعد مبنية على التيسير والتخفيف، لزم أن تكون المصلحة المرسلة مبنية على الأساس نفسه، لأنها من جنس المصالح المعتبرة شرعاً.

ـ **الرابع**: أن بعض العلماء عدّ رفع الحرج مصلحةً مرسلةً لوثوق الصلة بينهما روحاً ومقصداً، قال الشاطبي: (وأنكر مالك حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة فأجاز أكل الطعام قبل القسم)[1].

ب ـ الاستحسان:

اختلف الأصوليون في تعريف الاستحسان اختلافاً بيّناً[2]، وحاصل أمره يرجع إلى: العدول عن وجه من وجوه الاجتهاد الجارية على الأصول كالقياس، أو القاعدة الشرعية المعتبرة، إلى وجه انقدح للمجتهد وبدا له أنه أقوى.

ويؤخذ من هذا التعريف أن الاستحسان منزع اجتهادي يجافي القياس بمعناه العام، لأن القياس إلحاق للمسألة بنظائرها في الحكم، بينما

(١) الموافقات للشاطبي، ٢٢/٣.

(٢) يراجع اختلاف الأصوليين في تعريف الاستحسان مع مناقشة كل التعريفات وتعقبها كتاب (رفع الحرج في الشريعة الإسلامية) ليعقوب الباحسين، ص ٣٧٣ ـ ٣٩٠، وكتاب: (رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية) لزين العابدين العبد محمد النور، ص ٨٥/٢ ـ ١١٣.

الاستحسان قطع للمسألة عن نظائرها في الحكم لدليل انقدح لدى المجتهد أوجب هذا القطع.

وقد رفع لواء الاحتجاج به الحنفية والمالكية، ويقابلهم الشافعي الذي شنّ حملة شعواء على هذا المنزع الاجتهادي فقال: (إنما الاستحسان تلذّذ)[1]، كما ألف كتاباً موسوماً بعنوان: (إبطال الاستحسان)، وهو مدرج في كتابه (الأم)[2].

وما أنكره الشافعي محمول على أحد وجهين: إما أن إنكاره متجّه إلى الاستحسان بالهوى والتشهي، وهو معنى قوله: من استحسن فقد شرع، وإما أن إنكاره متّجه إلى اللفظ، فاستقبح أن يقول المجتهد: أستحسن وينسبه إلى الدين.

فالخلاف في الاستحسان خلاف اصطلاحي محض، لأن الواقع العملي ينادي باعتداد كل الأئمة به إذا كان بمعنى العدول عن دليل إلى دليل أقوى منه، فهذا منزع لا ينكره أحد من المجتهدين، أما إذا كان بمعنى القول بالهوى والتشهي، فهو تقوّل على الشريعة بما ليس فيها أو بما يناقضها، ولا يجرؤ أحد من أهل العلم على الاعتداد به[3].

والاستحسان عند الحنفية والمالكية ثمانية أنواع:

ـ **الأول**: الاستحسان بالنص وهو يشمل الصور التي استثناها الشرع من حكم نظائرها، ولذلك أطلق عليه بعض العلماء اسم استحسان الشارع، وأطلق على ما عداه اسم استحسان المجتهد[4]، ومثاله: الترخيص في بيع

(١) الرسالة للشافعي، النص: ١٤٦٤.

(٢) الأم للشافعي، ٢٩٣/٧.

(٣) انظر روضة الناظر لابن قدامة، ص ١٤٧، والتلويح للتفتازاني، ٢/٣، وإرشاد الفحول للشوكاني، ص ٢١٢.

(٤) أصول التشريع الإسلامي لعلي حسب الله، ص ١٦٧، وقاعدة المشقة تجلب التيسير ليعقوب الباحسين، ص ٣٣٦.

السلم استثناء من عموم النهي: «**لا تبع ما ليس عندك**»[1]، وقد ثبت هذا الاستثناء بقوله ﷺ: «**من أسلف فلا يسلف إلا في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم**»[2]. فمقتضى القياس يأبى جواز السلم لانعدام المعقود عليه، إلا أنه ترك بالنص المبيح لعقد السلم.

ـ **الثاني**: الاستحسان بالإجماع: أي: ترك العمل بمقتضى الدليل للإجماع، ومثاله: إباحة عقد الاستصناع، وهو الطلب من الصانع أن يصنع شيئاً في المستقبل وفق أوصاف معينة، سواء استلم الصانع الثمن أم لا، والقياس يأبى هذا النوع من العقد، لأنه شراء لمعدوم، إلا أنه يجوز ذلك بدليل الإجماع العملي من أيام الرسول ﷺ إلى يومنا هذا من غير نكير.

ـ **الثالث**: الاستحسان بالضرورة: أي: ترك العمل بموجب القياس للضرورة الداعية إلى ذلك كرفع حرج أو سد حاجة، ومثاله: استعمال مياه الآبار المتنجسة، لأنه لا يمكن صب الماء على البئر لتطهيرها، وهذا يعارض الدليل القاضي بنجاستها ومنع استعمالها، إلا أن (الحرج مرفوع بالنص، وفي موضع الضرورة يتحقق معنى الحرج لو أخذ فيه بالقياس، فكان متروكاً بالنص)[3]، والضرورة هنا معناها الحاجة إلى الأيسر، لا الظرف الملجىء الذي يخشى معه الهلاك.

ـ **الرابع**: الاستحسان بالقياس الخفي، وهو الأشهر عند الحنفية، والغالب عند إطلاقهم للفظ الاستحسان في مدوناتهم أن يقصدوا به القياس الخفي، ومعناه: أن يتجاذب المسألة قياسان: **أحدهما**: جلي قريب متبادر إلى الذهن، **والآخر**: خفي بعيد غير متبادر إلى الذهن لكنه أنهض حجة وأقوى تأثيراً، فيأخذ به الفقيه على سبيل الاستحسان[4]، ومثاله: وقف

(١) رواه أحمد، ٢٥/٢٤ ـ ٢٦، وأبو داود: ٣٥٠٣، والترمذي: ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٥، والنسائي: ٤٦١٣، وابن ماجه: ٢١٨٧، وقال الترمذي: (حديث حسن).

(٢) رواه مسلم في كتاب البيوع، باب السلم، ١٢٢٧/٣.

(٣) الأصول للسرخسي، ٢/ ٢٠٣.

(٤) المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا، ٧٧/١ ـ ٧٨، والمدخل لدراسة الشريعة لعبدالكريم زيدان، ص ٢٠٠.

الأراضي الزراعية يدخل فيها تبعاً حق المسيل والشرب والمرور، وإن لم ينص عليه، مع أن مقتضى القياس الظاهر أن لا تدخل إلا بنص صريح قياساً على البيع، لأن كلا من الوقف والبيع إخراج ملك من مالكه، لكن الاستحسان جعلها داخلة في الوقف من غير افتقار إلى التنصيص عليها قياساً على الإجارة، لأن الأصل في الوقف انتفاع الموقوف عليه بسائر منافع الوقف.

ـ **الخامس**: الاستحسان بالمصلحة، وهذا النوع وارد في كتب المالكية، ويقصد به أن الباعث على استثناء جزئية ما من حكم القياس الظاهر أو القاعدة المعتبرة هو المصلحة التي يستقيم بها رفع الحرج وجلب اليسر، ومثاله: تضمين الأجير المشترك وإن لم يكن صانعاً.

ـ **السادس**: الاستحسان بنزارة الشيء وتفاهته، وقد عدّه أبو بكر بن العربي من أنواع الاستحسان وسماه بـ (ترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته ونزارته)[1]، ويقصد بذلك أن الجزئيات لما كانت يسيرة تافهة فإن إخضاعها لمقتضى القياس أو نص القاعدة جالب للمشقة والحرج، مما يجعل التساهل فيها مسلكاً محمود الغبّ، جارياً على مقاصد الشرع، قال الشاطبي: (ووجه ذلك أن التافه في حكم العدم، ولذلك لا تنصرف إليه الأغراض في الغالب، وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة وهما مرفوعان عن المكلف)[2].

ومثاله: جواز التفاضل اليسير في المراطلة الكبيرة، وجواز بيع وصرف في اليسير. ويلاحظ أن الفرق بين هذا النوع واستحسان الضرورة ضئيل لا يكاد يذكر.

ـ **السابع**: الاستحسان بالعرف، وسماه أبو بكر بن العربي بـ (ترك

(١) المحصول في أصول الفقه لابن العربي، ص ٧٥.

(٢) الاعتصام للشاطبي، ١٢٣/٢.

الدليل للعرف)[1]، أي: أن بعض الجزئيات التي يتعارف الناس فيها تصرفات معينة لا بأس أن تأتي على خلاف القياس الظاهر والقاعدة المقررة إيثاراً للتوسعة واليسر، وهذا المنزع ليس خاصاً بالمالكية، بل هو محكم عند الأحناف أيضاً بدليل أن الكرخي ذكر أن من ضروب الاستحسان: اتباع أعراف الناس كتصحيحهم بيع المعاطاة على خلاف القياس[2].

ـ **الثامن**: الاستحسان بمراعاة الخلاف، وقد عدّ هذا النوع عند بعض المالكية من ضروب الاستحسان، ويشهد لذلك ما أورده الشاطبي عن أبي العباس القباب أن ذلك يعني تصحيح التصرف المخالف بعد الوقوع أو فوات الأوان[3]، (ووجه التخفيف والتيسير في هذا النوع متأتٍ من أن تسويغ أمر بسبب وجود مذهب آخر يقول به، هو أكثر يسراً وسهولة للفرد من أن يلتزم بوجه واحد من القول)[4].

والتحقيق: أن الأنواع المذكورة ترجع إلى أدلة شرعية مستقلة من غير احتياج إلى لفظ (الاستحسان)، فالاستحسان بالنص والإجماع مذهب مجمع عليه بين العلماء، وإدراجهما تحت اسم (الاستحسان) حشر للشيء في غير زمرته، وتوسع في التسمية يورث التباساً وخلطاً بين الحقائق؛ لأن الاستحسان ـ في حقيقته ـ عدول عن قياس إلى غيره لوجه انقدح للمجتهد، بينما الحكم المقرر بالنص والإجماع هو استثناء من الشارع قطع به الحكم عن نظائره وأشباهه، ولا يد للمجتهد فيه.

والاستحسان بالضرورة مستنده الضرورة الشرعية التي أجمع العلماء على الأخذ بها عند قيام موجبات هذا الأخذ واستيفاء شروطه، والاستحسان بالقياس، مستنده القياس نفسه، وهو حجة عند القائلين به، ولا يسعهم

(١) المحصول في أصول الفقه لابن العربي، ص ٧٥.
(٢) المنخول للغزالي، ص ٣٧٦.
(٣) الاعتصام للشاطبي، ١٢٧/٢.
(٤) قاعدة المشقة تجلب التيسير ليعقوب الباحسين، ص ٣٤٤.

مخالفته عند لزوم الاجتهاد من طريقه، وكذا بقية الأنواع فهي راجعة إلى حفظ المصالح ومراعاة المقاصد.

مهما يكن من أمر فإن الاستحسان بمعناه الأثير عند الحنفية يروم رفع الحرج عن الناس، كلما كان اطراد القياس مفضياً إلى أحكام غليظة شاقة، ومن ثم يعدّ الاستحسان كابحاً لغلو الأقيسة، ونافذة يسر في الدين، ولذلك قال السرخسي في تعريفه: (كان شيخنا الإمام يقول: ترك القياس، والأخذ بما هو أوفق للناس، وقيل: الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام، وقيل الأخذ بالسعة وابتغاء الدعة، وقيل: الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الراحة)[1]، ثم يعقّب على هذه التعريفات بقوله: (وحاصل هذه العبارات أنه ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين)[2].

والمتأمل في كتب الحنفية يلفي أن استحساناتهم تجري مجرى الأخذ بالأيسر والأخف من الأمور، وترجيحه على الأخذ بما يعارضه، وإذا ما كان الاستحسان غير مفضٍ إلى التيسير المنشود، عدلوا عنه إلى القياس مادام حكمه أخف وأيسر.

ج ـ *العرف:*

العرف في اصطلاح أهل الأصول هو: (ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطباع بالقبول)[3]، وعرّفه أحد فقهاء العصر بقوله: (العرف: هو عادة جمهور قوم في قول أو عمل)[4]، وهذا التعريف يشمل العرف بضربيه: القولي والعملي، ويتضمن قيداً في اعتبار العرف وهو أن يكون شائعاً ذائعاً بين الناس، وليس خاصاً بفرد معين.

(١) المبسوط للسرخسي، ١٠/١٤٥.

(٢) المبسوط للسرخسي، ١٠/١٤٥.

(٣) التعريفات للجرجاني، ص ٦٤.

(٤) المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا، ١/١٣١.

ومن المعلوم أن العرف يجيء على وفاق الشرع أو خلافه، وهو باعتبار هذا المعنى ضربان:

ـ عرف صحيح لا يخالف نصاً، ولا يفوّت مصلحة راجحة، ولا يجلب مفسدة محقَّقة، كتعارف الناس على تقسيم المهر إلى معجّل ومؤجَّل.

ـ عرف فاسد يأتي على خلاف النص، أو يفوّت مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، كتعارف الناس على الاقتراض بالربا.

ويشترط لإعمال العرف شروط متينة، يمكن إجمالها فيما يلي:

ـ أن يكون العرف مطرداً غالباً، قال ابن نجيم: (إنما تعتبر العادة إذا اطّردت، أو غلبت)[1]، والمراد بالاطراد أن يكون العرف شائعاً مستفيضاً معلوماً عند جميع الناس في البلاد كلها، أو في إقليم معين، أو بين أرباب حرفة معينة. أما الغلبة فمعناها أن يكون جريان العرف بالقاعدة حاصلاً في أكثر الحوادث، ولا يقدح في اعتباره انخرامه في حالات نادرة ما بقي عرفاً في الجملة، ولذلك قال فقهاؤنا: العبرة للغالب الشائع لا للقليل النادر.

ـ ألا يعطل نصاً ثابتاً، أو يخالف أصلاً قطعياً من أصول الشريعة.

ـ أن يكون قائماً وقت إنشاء التصرف الذي يحمل عليه سواء كان قولاً أو فعلاً، ومعنى ذلك أن يكون حدوثه سابقاً على وقت التصرف، ثم يستمر إلى زمانه فيقارنه، فلا عبرة بعرف مستجد طارئ بعد اعتبار العرف السائد عند صدور القول أو الفعل، يقول ابن نجيم: (العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر، ولذلك قالوا: لا عبرة بالعرف الطارىء)[2].

ـ ألا يعارض العرف تصريح بخلافه، فإذا جرى العرف أن تكون نفقات تسجيل البيع على المشتري، واتفق المتعاقدان على أن يكون ذلك

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٩٤.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ١/١٣٣، وقاعدة المشقة تجلب التيسير ليعقوب الباحسين، ص ٣٧٨.

على البائع روعي الاتفاق وبطل العرف، قال ابن عبدالسلام: (كل ما يثبت بالعرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه بما يوافق مقصود العقد صح)[1]، وقال علي حيدر في شرح المجلة الأحكام العدلية: (إن العرف والعادة يكون حجة إذا لم يكن مخالفاً لنص أو شرط أحد العاقدين)[2].

ومما يجدر الإلماع إليه هنا أن العرف ليس دليلاً من أدلة الأحكام في مذهب أكثر أهل العلم؛ وإنما هو أصل من أصول الاستنباط ينبغي رعيه في تنزيل الأحكام على الواقع، ومن عدّه دليلاً مستقلاً كان يريد هذا المعنى أو يشير إليه.

وفي إطار الاعتداد بالعرف وبناء الأحكام عليه قعّد فقهاؤنا قواعدَ فقهيةً تضبط جريانه في واقع الناس واستعمالات أهل العلم، نذكر منها على سبيل التمثيل: (العادة محكمة)، و(الحقيقة تترك بدلالة العادة) و(المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً)، و(استعمال الناس حجة يعمل بها) و(لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان).

أما عن علاقة العرف بمقصد التيسير فهي أوضح وأجلى من أن تبيّن؛ لأن من المعلوم أن إجراء العمل بالعرف ييسّر على الناس من جهة معاملتهم بمقتضى ما يعرفونه من ألفاظ ويستقرون عليه من أفعال، والأعراف في الناس طبائع ثانية كما يقال، فإذا نزعتهم عنها بقوة التشريع وإلزام القانون لحقهم من ذلك عنت بالغ، وركبهم نفور شديد، ولذلك كان للعرف شأن أي شأن في كتب الفقه، وسلطان مكين في (توليد الأحكام وتجديدها وتعديلها وإطلاقها وتحديدها)[3]، حتى صار من القواعد المحكمة عند الفقهاء: أن كل ما لم يرد له تحديد في الشرع ولا في اللغة فالمرجع فيه إلى العرف كالسفر، والحرز في السرقة، والتفرق في البيع والقبض.

وما أحسن قول ابن عابدين في بيان محاسن العرف ودوره في التيسير

(١) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام، ١٥٨/٢.

(٢) درر الحكام لعلي حيدر، ٤٢/١.

(٣) المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا، ٨٥٠/٢.

على الناس: (إن في نزع الناس عن عاداتهم حرجاً عظيماً... فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام)[1].

ويكفي دليلاً دامغاً على ارتباط العرف بمبدأ التيسير أن من الحجج التي نضح بها عن مشروعية العرف آثاره الحسنة في رفع الحرج ومراعاة مصالح الناس، فتكون الأدلة على حجيته هي الأدلة النافية للحرج في الشريعة، وهي من الوفرة والقوة بالمكان الذي لا يخفى.

٤ ـ التيسير في القواعد:

لما كانت التيسير روحاً لكيان التشريع الإسلامي لا تنفك عنه في كل شاذة وفاذة، استفرغ علماؤنا الوسع الجاد في صياغة قواعده الكلية بما يسعف الفقيه على الإلمام بمواضع التيسير وشروطه ومآلاته. ويمكن التمييز في قواعد التيسير بين ثلاثة أضرب[2]:

أ ـ قواعد التيسير الأصلي:

إن المقصود من التيسير الأصلي هو ما تعلق بالإذن في المنافع وتحريم المضار بعد ورود الشرع، إذا لم ينهض من الشرع دليل يجلّي حكمهما، ويعبر فقهاؤنا عن هذه المسألة بقاعديتن جليلتين:

ـ **الأولى**: الأصل في المنافع الإباحة، ويقصد بهذه القاعدة انتفاع

(١) مجموعة رسائل ابن عابدين، ١٢٥/٢.

(٢) جرينا في هذا التمييز على التقسيم الوارد في كتاب (قاعدة المشقة تجلب التيسير) ليعقوب الباحسين.

المكلف بالمنفعة المسكوت عنها شرعاً على نحو لا يتضرر به المالك ولا المنتفع كالاستضاءة بضوء الغير والاستظلال بجداره[1]، أما ما ورد في شأنه دليل من الشرع فلا احتكام فيه إلى هذه القاعدة.

والأدلة على حجية القاعدة كثيرة غزيرة، ولا يسعف المقام هنا بجلبها وبيان وجه الاستدلال بها، ولعل أقواها دلالة على المقصود، وتعلقاً بالغرض، حديث أبي الدرداء مرفوعاً: «**ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته فإن الله لم يكن لينسى شيئاً**»، ثم تلا هذه الآية: «﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾»[2].

والحق أن دلالة الحديث صريحة في العفو عما سكت عنه، والمعفو عنه لا غضاضة في إتيانه، وهذا خاص بالمنافع دون غيرها، ولذلك عبّر ابن قيم عن هذه القاعدة بقوله: (كل ما سكت عن إيجابه أو تحريمه فهو عفو)[3]، ثم شرح معنى هذه القاعدة في أكثر من موضع من كتابه (إعلام الموقعين) فقال: (وهو سبحانه لو سكت عن إباحة ذلك أو تحريمه لكان ذلك عفواً لا يجوز الحكم بتحريمه وإبطاله، فإن الحلال ما أحل الله، والحرام ما حرّمه الله، وما سكت عنه فهو عفو)[4].

ولا يخفى ما لهذه القاعدة من أثر بالغ في التيسير على الناس، لأن العمل بمقتضاها يرفع عن المكلّف مشقتين: مشقة مادية تتمثل في إباحة المنافع ما لم يرد في شأنها دليل يقضي بالمنع، ومشقة معنوية تتجلى في انتشال المكلف من حيرته وتردّده في الإقدام على ما يبدو منفعة مباحة ولم

(١) المحصول للرازي، ٢/٥٤٥.

(٢) رواه الحاكم، ٢/٣٥٧، والبزار: ١٣٢، والبيهقي/٦/١٢، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وحسنه النووي فيما نقله عنه ابن رجب في (جامع العلوم)، ص ٦٦، والألباني في (غاية المرام): ٢، وقال البزار: إسناده صالح.

(٣) القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين، لعبدالمجيد جمعة الجزائري، ص ٢٨٥.

(٤) إعلام الموقعين لابن قيم، ١/٣٨٤ ـ ٣٨٥.

يرد في شأنه شيء، فتطمئن نفسه إلى مجانبة المحظور، ويركن إلى الفعل مستصحباً البراءة الأصلية، وفي هذا (دفع واضح لمشقة نفسية)[1].

ـ **الثانية**: الأصل في المضار التحريم، وتذكر هذه القاعدة مرتبطة بأختها السابقة، وتوردها كتب القواعد الفقهية بصيغة: (الضرر يزال)[2]، وهي صيغة خبرية دالة على وجوب دفع كل الأضرار كوجوب الوقاية من الأمراض، واستحقاق التعويض للغير عند إتلاف ماله، وتأديب أهل الإجرام بالعقوبات والتعزيرات.

ويشهد للقاعدة الحديث المشهور: «**لا ضرر ولا ضرار**»[3]، وقد صدّر ب (لا)، وهي نافية للجنس على الراجح عند أكثر أهل العلم، فيكون المنفي كل ما كان من جنس الضرر، ويقدّر خبر (لا) بنحو: لا ضرر سائغ أو مباح في دين الإسلام. ومما يعضّد نفي الضرر مطلقاً ورود النكرة في سياق النفي مما يقتضي الاستيعاب واستغراق القاعدة لفروع فقهية غزيرة؛ ذلك أن القاعدة تقضي بأن النفي الذي لا اختصاص له إذا انضم إلى التنكير الذي لا اختصاص له اقتضى ذلك العموم[4]، وبناء على هذا التخريج تكون جملة الحديث خبرية قصد منها النهي عن الضرر والإضرار، وكل إخبار يراد به النهي يكون أبلغ في إفادة الطلب من التصريح به، يقول ابن قيم: (لقد دل الحديث على تحريم الضرر لأنه إذا نفى ذاته دل على النهي عنه، لأن النهي طلب الكف عن الفعل، وهو يلزم منه عدم ذات الفعل فاستعمل اللازم في الملزوم)[5].

(١) قاعدة المشقة تجلب التيسير، ليعقوب الباحسين، ص ٤٣٨.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي، ١/١٠ ـ ١١.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ: ٢١٧١ مرسلاً، وأحمد: ٤٣٨/٣٧، وابن ماجه: ٢٣٤٠، والدارقطني، ٧٧/٣، والحاكم، ٥٧/٢ ـ ٥٨ وغيرهم موصولاً. وهو صحيح أو حسن بمجموع طرقه. قال النووي في الأربعين: (حديث حسن.. وله طرق يقوي بعضها بعضاً)، وأقره على ذلك ابن رجب الحنبلي في (جامع العلوم والحكم)، ص ٥٧٠.

(٤) المعيار للونشريسي، ٤٧٥/٨.

(٥) إعلام الموقعين لابن قيم، ٧٧/٣.

وما زال في الجعبة من بلاغة هذا القاعدة نكت كثيرة وفوائد غزار، إلا أن المقام لا يسمح بالاستقصاء والاستيفاء، وحسبنا الإشارة إلى ثراء هذه القاعدة في حمولتها الدلالية وجوهرها التشريعي وعوداً على بدء أقول: إن قاعدة الأصل في المضار التحريم تستمد مشروعيتها من حديث: «**لا ضرر ولا ضرار**»، وترجع إلى دليل شرعي آخر هو المصلحة، لأن المصلحة كما تكون بجلب المنافع تكون بدرء المفاسد، ودفع المضرة والنهي عن الوقوع فيها هو المصلحة بعينها، واليسر بذاته، إلا أن الأضرار تتفاوت قدراً وأثراً، فيوازن بينها عند التعارض والتزاحم، ويدفع الأعلى بالأدنى.

ب ـ *قواعد التيسير الطارئ:*

تحفل كتب فقهائنا بقواعدَ جليلةٍ وضوابطَ راشدةٍ تؤصّل لمنافذ اليسر وفسح التخفيف في دين الله، حتى إذا ولج المكلف مضيقاً من مضايق الحرج الطارىء، وجد من الرعاية التشريعية ما يراعي أعذاره، ويدفع عنه أسباب العنت وغوائل الهلاك.

وأول ما يصادفنا في كتب القواعد مما له صلة وثقى بالتيسير ورفع الحرج الطارىء: القاعدة الأم: (المشقة تجلب التيسير)، إذ عدّها العلماء واحدة من خمس قواعد بني عليها الفقه ودارت عليه الأحكام[1]، ويتخرّج عليها جميع رخص الشرع وتخفيفاته، ومعناها: أن المشقة المعتبرة في التكليف تكون سبباً شرعياً في جلب التيسير بتسهيل الحكم الشرعي والتخفيف منه على نحو ما، فإذا كان الحكم الأصلي محرجاً أو معنتاً انفتح باب الرخصة إلى غاية اندفاع الإحراج والإعنات، فإذا ما اندفع ذلك عاد الحكم إلى أصله بزوال موجب الترخّص.

وعبّر الشافعي عن هذه القاعدة بقوله: (الأمر إذا ضاق اتسع)[2]، وأجاب بها في ثلاثة مواضع:

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨، والمنثور في القواعد للزركشي، ١/١٢٠.

(٢) المنثور في القواعد للزركشي، ١/١٢٠.

ـ **أولاً**: إذا فقدت المرأة وليها في السفر جاز لها أن تولي أمرها رجلاً أجنبياً.

ـ **ثانياً**: يعفى عما ما يحمله الذباب في رجله من النجاسة.

ـ **ثالثاً**: يجوز التوضؤ من أواني الخزف المصنوعة بالسرجين[1] إذا لم يوجد غيرها من الأواني الطاهرة[2].

وللفقهاء عكس هذه القاعدة: (إذا اتسع الأمر ضاق)، ومثاله: قليل العمل في الصلاة لمن كان يشق اجتنابه رخّص فيه، وكثيره مما لا تمس إليه الحاجة لم يرخص فيه. وقد جمع ابن أبي هريرة بين هاتين القاعدتين فقال: (وضعت الأشياء في الأصول على أنها إذا ضاقت اتسعت، وإذا اتسعت ضاقت)[3]، وعبّر عنها الغزالي بقوله: (كل ما تجاوز عن حده انعكس إلى ضده)[4].

ومن أشهر قواعد التيسير الطارىء وأسيرها قاعدة: (الضرورات تبيح المحظورات)[5]، وفروعها بحر لا تنزحه الدلاء، ومعناها: استباحة المحرّم لعسر احتمال المكلّف عسراً يجلب له من الضرر ما لا يقدر عليه، ومن ثم تأخذ الممنوعات حكم المباحات في الضرورة المعتبرة شرعاً.

ومن فروعها: إباحة الميتة ولحم الخنزير لمن لم يجد طعاماً حلالاً وخشي على نفسه الهلاك، وشرب الخمر لإزالة الغصة، ونبش القبور إذا دفن فيها الموتى بغير غسل، وكشف العورة أمام الطبيب لأجل المداواة.

بيد أن إباحة المحرمات للمضطر ليست مقصورة على المطعم

(١) السرجين بكسر السين: الزبل، كلمة أعجمية وأصلها سركين بالكاف فعربت إلى الجيم والقاف فيقال: سرقين أيضاً. انظر: المصباح المنير، ص ٢٧٣..

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨٣.

(٣) المنثور في القواعد للزركشي، ١/١٢٠.

(٤) تنظر المراجع السابقة.

(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٩٣، والأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٨٥.

والمشرب والتداوي؛ وإنما القاعدة عامة لكل ما يتحقق الاضطرار إليه في معترك الحياة، لأجل دفع العنت واتقاء الهلاك، ما سلم من المعارضة المساوية أو الراجحة، ولذلك عدّ ابن قيم من فروع القاعدة: جواز الفتوى بالرأي عند غياب النص، وجعلها كالميتة التي تباح عند الضرورة، قال: (إن الفتوى بالرأي لا تجوز إلا عند الضرورة؛ فالضرورة تبيحه كما تبيح الميتة عند الاضطرار)[1].

وتنزيل هذه القاعدة على الواقعات ترد عليه ثلاثة قيود:

ـ **الأول**: تصور قدر الضررين: الضرر الوارد على المكلَّف، وضرر استباحة المحرم، فأي الجانبين ترجّح كان الحكم له، ولذلك اشترط فقهاؤنا في إعمال هذه القاعدة نقصان المحظورات عن الضرورات، فلو كان الميت نبياً فإنه لا يحل أكل لحمه للمضطر؛ لأن حرمته في ميزان الشرع أعظم من مهجة المضطر.

ـ **الثاني**: الضرورة تقدر بقدرها، فيكتفى في استباحة المحرم عند الاضطرار بالقدر الذي ألجأت إليه الضرورة من غير مجاوزة وشطط، قال تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ﴾[2]، ومن ثم لا يشرب المضطر من الخمر إلا القدر الذي يزيل به الغصة.

ـ **الثالث**: الضرر لا يزال بالضرر، أي: أن ضرر إنسان لا يزال بضرر إنسان آخر، لأن الخلق كلهم عيال الله، ومتساوون في الحرمة، ويتخرج على هذه القاعدة أن المضطر لا يأكل طعام مضطر آخر أو يقتل ولده.

ج ـ *قواعد التيسير بالتدارك:*

إذا وجد في الشريعة من القواعد ما يكفل التيسير ابتداء أو عند قيام الأعذار، فإنها لم تعر عن تيسيرات تدفع مشاقاً واقعة، وتبيّن المخارج منها

(١) إعلام الموقعين، ٣٠٦/٤.

(٢) البقرة: ١٧٣.

بتدارك الخلل وتعقب الخطأ، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه: قواعد التيسير بالتدارك[1]، وهي كثيرة غزيرة، منها ما يتعلق بحق الله، ومنها ما يتعلق بحق العبد، إلا أنها تؤول جميعها إلى معنى جامع هو اغتفار الذنوب، ومحو الآثام، ليستأنف المكلّف حياته بنقاء جديد لا يعكّره شيء من عثرات الماضي، أو ينغصه تخوف من عواقب المآل وحساب المستقبل.

ومن أعظم قواعد التيسير بالتدارك قاعدة التوبة، وهي ذات أثر بالغ في رفع الحرج ودفع المشقة؛ وآية ذلك أن الإنسان غير معصوم من الخطأ واجتراح الإثم، لكنه في لحظة من لحظات اليقظة الإيمانية يرعوي عن غيّه، ويفيء إلى كنف الرشد، ولو حوسب بذنوب الماضي وتركته، تبدّد أمله في رحمة الله، وخاب مسعاه في استئناف حياة طاهرة، وهذا منتهى الحرج وغاية الإعنات.

ويذكر العلماء للتوبة شروطاً لا بدَّ من استيفائها لتؤتيَ أكلها، وتعمل عملها في محو الماضي الكالح بخطاياه وآثامه، واستشراف المستقبل بخير الزاد وهو التقوى، ويمكن إجمال هذه الشروط فيما يلي:

- **أولاً**: الإقلاع عن الذنب.
- **ثانياً**: الندم على اجتراح الذنب ندماً صادقاً.
- **ثالثاً**: العزم الأكيد على عدم العودة إلى الذنب.
- **رابعاً**: تدارك ما أمكن تداركه من رد الحقوق إلى أصحابها، أو طلب العفو منهم.
- **خامساً**: حصول التوبة في الوقت الذي حدّده الشارع وهو ما قبل الغرغرة، أي: خروج الروح.

وإذا استوفيت هذه الشروط برمتها كان التائب من الذنب كمن لا ذنب له، فتغسل التوبة الحوبة، وتذهب الحسنات السيئات ولو بلغت عنان

(١) جوهرة التوحيد للبيجوري، ص ١١٨.

السماء، وهذا على مذهب من يرى أن دليل قبول التوبة قطعي، وهو المذهب اللائق بيسر الإسلام ومقاصده في التمكين لدين الله بجلب المهتدين، وإرشاد الضالين، وفتح باب الإغضاء والصفح الجميل، وإلا عاش المذنب في غياهب ماضيه محروماً من بارقة أمل في استئناف حياة النقاء والصفاء.

وخالف هذا المذهب إمام الحرمين ومن لفّ لفّه، فحمل الأدلة على غير ظاهرها، وتأولها بقوله: يقبل التوبة عن عباده إن شاء[1]، بناء على أن دليل قبول التوبة ظني، وهذا مسلك غير مرضي في تفسير النصوص، ولو جرى العمل به لتعطّلت أحكام في الشريعة، وانسلخت عن مقاصدها الأصلية، وقد كفانا أبو حامد الغزالي مؤونة الردّ على منتحلي هذا المذهب فقال: (فمن يتوهّم أن التوبة تصح ولا تقبل كمن يتوهم أن الشمس تطلع والظلام لا يزول، والثوب يغسل بالصابون والوسخ لا يزول...)[2].

ومن قواعد التيسير بالتدارك قاعدة الكفارات، وهي في جوهرها ومآلها جابرة للنواقص، وساترة للذنوب، ومخرج من مضايق الإثم، فلا غرو أن يذكر السلف الصالح الكفارات من جملة المخارج الشرعية التي لا تخفى آثارها الحسنة في غور المجتمع أو غور النفس الإنسانية على حد سواء.

وقد علم بالاستقراء الدقيق أن الكفارات صنفان:

ـ صنف عام لم يخصّص بذنب معين، ولا يدخل في باب العقوبات الشرعية، وهو ينتظم كل ما يصيب الإنسان من قوارع الدهر، وينزل به من مكروه في بدنه وولده وماله، فقد جعل الله سبحانه وتعالى الابتلاء فرصة المسلم لتكفير ذنبه، ومحو سيئاته، إذا ما لهج لسانه بحمد الله، ورضي بقدره، وأخذ نفسه بالصبر والاحتساب. ويلحق بهذا الصنف ما ينهض به

(١) انظر تفصيلاً مفيداً عن هذه القواعد في كتاب: (قاعدة المشقة تجلب التيسير) ليعقوب الباحسين، ص ٥١٣ ـ ٥٧١.

(٢) إحياء علوم الدين للغزالي، ١٥/٤.

المسلم من طاعات تكفّر الخطايا وتزيد في الدرجات، كالوضوء، والتنفل، والصدقات، ومحاسن الخلق وغيرها.

ـ صنف خاص، وهو الشائع في اصطلاح الفقهاء عند إطلاق لفظ الكفارة، وقد عرفت بأنها اسم لأشياء مخصوصة طلبها الشارع عند ارتكاب مخالفات معينة[1]، وهي في حقيقتها تأديب على ارتكاب معاصٍ، وتكفير عن خطايا ارتكس فيها المكلّف بسبب جهالته وضعف وازعه الديني، ولا تخرج المعصية عن ثلاثة أنواع: معصية فيها الحدّ، ومعصية فيها الكفّارة، ومعصية لا حدّ فيها ولا كفّارة، ويجتهد الإمام أو القاضي في تقدير عقوبتها، وهو ما يسمى عند أرباب الفقه بالتعزير.

والكفارات المعروفة في الشرع خمسة أضرب: كفارة التمتع بالعمرة إلى الحج، وكفارة اليمين، وكفارة القتل الخطأ، وكفرة الإفطار عمداً في رمضان، وكفارة الظهار، ومعنى التيسير فيها ملحوظ جليّ، إذ إنها مخرج للمكلّف مما تورط فيه، وتمكين له من أسباب التوبة، فضلاً عما يترتب عليها من رفع الحرج عن غير المكفّر.



(١) بحث مقارن في الكفارة لمحفوظ إبراهيم فرج، ص ٢٣.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المطلب الثالث:
دواعي التيسير الفقهي

إن سنة التطور وسمة العصر يلحان على ضرورة تيسير الفقه للعمل والتطبيق، فهذا أعون على اجتثاث جذور الازورار عن الدين، ورميه بضيق العطن، وانسداد الأفق، وقد رأينا، اليوم، جفولاً واضحاً عن منابع الروحيات والمثاليات، وتهافتاً على مغريات الشر ومثبطات الخير، وانبهاراً بتيارات العقلانية ومذاهب المادة، فلا عجب، إذاً، أن يسقط شباب العصر فريسة كل مطاردة عقدية وفكرية، ويكون لتشدد الفقهاء وتنطع الدعاة يد في سقوطهم هذا، فلو أنهم يسروا وبشروا، لما انساق شبابنا في ركاب كل ناعق، وأصبح الدين وحده منفذ الخلاص والنجاة!! لكنهم عجزوا عن الاحتواء، وخسروا الرهان في حلبة السباق الفكري، مع أن في أيديهم من عوامل القوة، ومقومات النهوض ما يضمن الاختراق ناهيك عن الاحتواء، أو ليس كتاب الله وسنة رسوله منتهى القوة والنهوض، أو ليس في استثمار دعوتهما إلى التيسير والتبشير مركب ذلول إلى الاحتواء والاختراق؟!

فإذا كان التشديد الفقهي إلزاماً بما يشق على الناس من التكاليف الغليظة، وهذا أدعى إلى النفور والجفول، فإن التيسير احتواء لأفواج من الناس، فمنهم أهل العزائم الذين إن استشعروا منافذ اليسر في هذا الدين، زادهم ذلك حرصاً على الأخذ بالتحوّط، والإكثار من التورع، فلا يقنطون ولا يتبرمون، وفسحة التيسير تسعهم وتسع غيرهم. ومنهم أهل الدين الرقيق

ممن يخشى عليهم التفصي من أحكام الدين، والانزلاق إلى مهاوي التحلل، فهؤلاء لا ينفع معهم التغليظ والتشديد؛ وإنما يحرص على استمالتهم بتغليب الرخص على العزائم، والتبشير على التنفير، حتى يشتد في نفوسهم وازع الدين، وتتقوى مناعتهم الواقية من دواعي الانسلاخ، وهذا ما لم يخش على الدين نفسه نقض عراه، وانخرام نسقه، فإن التيسير مقيد بمحلّه وأسبابه، ومحكوم بمقاصده ومراميه، ومحظور في مواضع التلفيق والتحيّل و(تبرير الواقع).

ولا يعرى تراثنا الفقهي عن أحكام غليظة، وتكاليف شاقة، أفضت إليها اجتهادات في غير موضعها، وآراء مائلة عن السنة الصحيحة، ولا فضل لمذهب على مذهب في باب اليسر والسماحة، فإن الشافعية والحنابلة ضيقوا في باب المياه والطهارات، ووسع المالكية حتى قال الغزالي، وهو شافعي المذهب، في معرض حديثه عن المياه: (هذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه، وكنت أود أن يكون مذهبه كمذهب مالك رضي لله عنه في أن الماء وإن قل لا ينجس إلا بالتغير إذ الحاجة ماسة إليه، ومثار الوسواس اشتراط القلتين، ولأجله شق على الناس ذلك، وهو لعمري سبب المشقة ويعرفه من يجريه ويتأمله)[1]. كما ضيّق المالكية في الزواج والطلاق ووسّع الحنابلة، ولم يعرف مذهب بالتوسع والتسامح في المعاملات كمذهب الحنفية لانبنائه على القياس الموسَّع، والنظر إلى العلل، والعمل بالحيل، وهكذا دواليك.. بل إن الناظر في كتاب (الميزان) للشعراني يدرك أن ما من مسألة فقهية إلا وللفقهاء فيها قول بالتخفيف وقول بالتشديد، مما يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك تساوي المذاهب الفقهية في مرتبتي الميزان.

ونجتزىء هنا بأمثلةٍ وشواهدَ من كتاب (الميزان) يستدل بها على اشتراك المذاهب كلها في مزية اليسر، وفضيلة التسامح، قال الشعراني:

أ ـ ومن ذلك قول الأئمة الثلاثة لا تزال النجاسة إلا بالماء مع قول

(١) إحياء علوم الدين للغزالي، ٥٢/١.

أبي حنيفة: إن النجاسة تزال بكل مائع غير الإدهان، فالأول مشدد، والثاني مخفف[1].

ب ـ ومن ذلك قول الإمام مالك وأحمد والشافعي في أرجح قوليه بطهارة الآدمي إذا مات، مع قول أبي حنيفة والمرجوح من قول الشافعي بأنه ينجس لكنه يطهر بالغسل، فالأول: مخفف، والثاني: مشدد[2].

ج ـ ومن ذلك قول الإمام أبي حنيفة ومالك بنجاسة المني من الآدمي مع قول الشافعي وأحمد إنه طاهر، فالأول مشدد، والثاني مخفف[3].

د ـ ومن ذلك قول الشافعي في أرجح قوليه وأحمد: إن الحامل والمرضع إذا أفطرتا خوفاً على الولد لزمهما القضاء والكفارة عن كل يوم مدّ مع قول أبي حنيفة: إنه لا كفارة عليهما، ومع قول ابن عمر وابن عباس: إنه تجب الكفارة دون القضاء، فالأول: مشدد، والثاني: مخفف[4].

ومنهج الشعراني في كتابه العجاب أن يعرض أقوال الفقهاء في المسألة مشفوعة بأدلتها ومداركها، ثم يرجعها في نهاية المطاف إلى مرتبتي الميزان: التشديد أو التخفيف.

وقد قادنا استقراء مدونات الأحكام وكتب المذاهب إلى الوقوف على تشديدات لا نرى لها اليوم محلاً في الفقه الميسَّر، ولا موضعاً في سياق العصر الذي يعجّ بتناقضات وإحباطات تدفعنا دفعاً إلى نشر التديّن على أوسع نطاق وأرحبه، واستمالة الموافق والمخالف بأساليب التيسير والتبشير، وإلا انتكست راية الدعوة، وانكمش ظل الدين في الأنفس والآفاق.

أ ـ المذهب الحنفي:

من تشديدات المذهب الحنفي:

(١) الميزان للشعراني، ١٠٧/١.

(٢) نفسه، ١١٦/١.

(٣) نفسه، ١١٧/١.

(٤) نفسه، ١٨/٢.

- الوضوء من الدم والقيء والقهقهة في الصلاة[١] .

- لا يجزىء الوضوء بماء توضأ به مسلم[٢].

- مسح اليدين إلى المرفقين في التيمم[٣].

- لا يجوز التيمم للجمعة وإن خيف الفوت[٤].

- لا يجوز المسح على خف فيه خرق بقدر ثلاثة أصابع[٥].

- لا يجوز المسح على الجوربين إلا أن يكونا مجلدين[٦].

- نجاسة المني[٧].

- يكره تقديم ولد الزنا للإمامة[٨].

- يكره للنساء الشواب حضور الجماعات[٩].

- لا يصلي المفترض خلف المتنفل[١٠].

- لا يجوز أن يصلى الفرض خلف من يصلي فرضاً آخر[١١].

- من تكلم في الصلاة ساهياً بطلت صلاته[١٢].

(١) الهداية للمرغيناني، ١٤/١ ـ ١٥.
(٢) نفسه، ١٩/١ ـ ٢٠.
(٣) نفسه، ٢٥/١.
(٤) نفسه، ٢٧/١.
(٥) نفسه، ٢٨/١.
(٦) نفسه، ٣٠/١.
(٧) نفسه، ٣٤/١.
(٨) نفسه، ٥٦/١.
(٩) نفسه، ٥٧/١.
(١٠) نفسه، ٥٨/١.
(١١) نفسه، ٥٨/١.
(١٢) نفسه، ٦١/١.

- إيجاب الوتر[1].

- إيجاب قضاء الوتر[2].

- من شرع في نافلة ثم أفسدها قضاها[3].

- إيجاب سجدة التلاوة على التالي والسامع[4].

- السفر الذي تتغير به الأحكام مسيرة ثلاثة أيام[5].

- لا تصح الجمعة إلا في مصر جامع ولا تجوز في القرى[6].

- لا تجوز إقامة الجمعة إلا للسلطان أو لمن أمره السلطان[7].

- تنعقد الجمعة بجماعة أقلها ثلاثة سوى الإمام[8].

- من تسحر وهو يظن أن الفجر لم يطلع فإذا هو قد طلع أو أفطر وهو يرى أن الشمس قد غربت فإذا هي لم تغرب وجب عليه القضاء[9].

- أقل المهر عشرة دراهم[10].

- لا يجوز أن يكون تعليم القرآن صداقاً[11].

- طلاق المكره واقع[12].

(١) الهداية للمرغيناني، ٦٥/١.
(٢) نفسه، ٦٥/١.
(٣) نفسه، ٦٨/١.
(٤) نفسه، ٧٨/١.
(٥) نفسه، ٨٠/١.
(٦) نفسه، ٨٢/١.
(٧) نفسه، ٨٣/١.
(٨) نفسه، ٨٣/١.
(٩) نفسه، ١٢٩/١.
(١٠) نفسه، ٢٠٤/١.
(١١) نفسه، ٢٠٧/١.
(١٢) نفسه، ٢٣٠/١.

- طلاق السكران واقع[1].
- اشتراط التتابع في صيام كفارة اليمين[2].
- لا تصح الهبة إلا بالقبول والقبض[3].
- لا يرجع الوالد فيما وهبه ولده[4].
- لا يجوز رهن المشاع[5].

ب - المذهب المالكي:

من تشديدات المذهب المالكي:

- كراهة الوضوء بماء مستعمل[6].
- نجاسة المني[7].
- تغطية الرأس عند دخول الخلاء[8].
- استفراغ الأخبثين مع سلت الذكر ونتره[9].
- لا يجوز المسح إلا على جورب مجلد[10].
- إيجاب الدلك في الغسل[11].

(١) الهداية للمرغيناني، ١/٢٣٠.
(٢) نفسه، ٢/٧٤.
(٣) نفسه، ٣/٢٢٤.
(٤) نفسه، ٣/٢٢٨.
(٥) نفسه، ٤/١٣٢.
(٦) المختصر لخليل، ص ١٠.
(٧) نفسه، ص ١١.
(٨) نفسه، ص ١٥.
(٩) نفسه، ص ١٦.
(١٠) نفسه، ص ١٩.
(١١) نفسه، ص ١٨.

- لا يمسح على خف مخرق قدر ثلث القدم[١].

- لا تصلى فريضتان بتيمم واحد[٢].

- لا يجوز التيمم في سفر المعصية[٣].

- لا يجوز التيمم للجمعة[٤].

- لا يجوز التيمم للسنن في حق الحاضر[٥].

- طلب الماء شرط لصحة التيمم[٦].

- اشتراط دخول الوقت لصحة التيمم[٧].

- التيمم إلى المرفقين مع تجديد الضربة[٨].

- لا تؤم المرأة النساء في الفريضة[٩].

- اشتراط اتفاق نية الإمام مع الإمام في الجماعة[١٠].

- لا يجوز القصر في سفر المعصية[١١].

- يسن للمسافر القصر في أربعة برد[١٢].

(١) المختصر لخليل، ص ١٩.
(٢) نفسه، ص ٢٠.
(٣) نفسه، ص٢٠.
(٤) نفسه، ص ٢٠.
(٥) نفسه، ص ٢٠.
(٦) نفسه، ص ٢٠.
(٧) نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.
(٨) نفسه، ص ٢١.
(٩) رسالة ابن أبي زيد ص ٣٣.
(١٠) المختصر لخليل، ص ٤١.
(١١) نفسه، ص ٤٤.
(١٢) نفسه، ص ٤٤.

- تجب الجمعة باستيطان بلد وبجامع مبني متحد[١].

- لا تنعقد الجمعة إلا باثني عشر سوى الإمام[٢].

- لا يجوز تقديم زكاة الفطر عن وقت الوجوب[٣].

- لا يثبت رمضان برؤية شاهد عدل[٤].

- جواز صيام الدهر[٥].

- وجوب تبييت النية في صيام التطوع[٦].

- لا يجوز للصائم المتطوع أن يفطر، وإن أفطر وجب عليه القضاء[٧].

- إيجاب القضاء على المفطر ناسياً في رمضان[٨].

- لا يجوز الفطر في سفر قصر شرع فيه قبل الفجر ولم ينوه فيه[٩].

- كراهة الرمي في الحج بما رمي به[١٠].

- لا يجوز غسل الرأس في الإحرام[١١].

- أقل الصداق ربع دينار أو ثلاثة دراهم خالصة[١٢].

(١) المختصر لخليل، ص ٤٦.
(٢) نفسه، ص ٤٦.
(٣) نفسه، ص ٦٧.
(٤) نفسه، ص ٦٧.
(٥) نفسه، ص ٦٧.
(٦) نفسه، ص ٧٠.
(٧) رسالة ابن أبي زيد، ص ٥٣.
(٨) نفسه، ص ٥٣.
(٩) المختصر لخليل، ص ٧٠.
(١٠) نفسه، ص ٨٢.
(١١) نفسه، ص ٨٣.
(١٢) نفسه، ص ١٢٤.

- إجبار الأب ابنته البكر على الزواج بمن لا تحب[1].

- اشتراط القبض والقبول في صحة الهبة[2].

ج - المذهب الشافعي:

من تشديدات المذهب الشافعي:

- كراهة الطهارة بالماء المشمس[3].

- الماء المستعمل غير مطهر[4].

- ينجس الماء القليل وإن لم يتغير[5].

- نجاسة بول وروث ما يأكل لحمه[6].

- لمس الرجل المرأة ناقض للطهارة بكل حال[7].

- كراهة استقبال القمرين واستدبارهما عند قضاء الحاجة[8].

- لا يجوز المسح على الخف سواء كان التخرق كثيراً أو يسيراً[9].

- لا يجوز المسح على الخف المغصوب[10].

- لا يجوز المسح على الجرموق[11].

(١) المختصر لخليل، ص ١١٣.
(٢) نفسه، ص ٢٥٤.
(٣) متن الغاية والتقريب لأبي شجاع، ص ٧.
(٤) نفسه، ص ٨.
(٥) نفسه، ص ٨.
(٦) فتح العزيز للرافعي، ١/١٧٨.
(٧) متن الغاية والتقريب لأبي شجاع، ص ١٢.
(٨) نفسه، ص ١٢.
(٩) فتح العزيز للرافعي، ٢/٣٧٠.
(١٠) نفسه، ٢/٣٧٥.
(١١) نفسه، ٢/٣٧٨.

- تعيين التراب للتيمم دون غيره من أجزاء الأرض[١] .

- مسح اليدين إلى المرفقين في التيمم[٢].

- التيمم لكل فريضة[٣].

- اشتراط دخول الوقت لصحة التيمم[٤].

- اشتراط طلب الماء لصحة التيمم[٥].

- لا يجوز القصر في سفر المعصية[٦]

- تقييد القصر بمسافة ستة عشر فرسخاً[٧].

- لا يجوز الجمع بعذر المرض والخوف والوحل[٨].

- من شرائط فعل الجمعة أن يكون العدد أربعين من أهل الجمعة[٩].

- من شرائط فعل الجمعة أن يكون البلد مصراً أو قرية[١٠].

- لا يجوز دفع القيمة في زكاة الفطر[١١].

- يجوز للأب والجد تزويج البكر من غير رضاها صغيرة كانت أو كبيرة[١٢].

(١) متن الغاية والتقريب لأبي شجاع، ص ١٦.
(٢) نفسه، ص ١٦.
(٣) نفسه، ص ١٧.
(٤) نفسه ١٦.
(٥) نفسه، ص ١٦.
(٦) نفسه، ص ٣٤.
(٧) نفسه، ص ٣٤.
(٨) فتح العزيز للرافعي، ٤٨١/٤.
(٩) متن الغاية والتقريب لأبي شجاع، ص ٣٥.
(١٠) نفسه، ص ٣٥.
(١١) المجموع، شرح المهذب للنووي، ٤٢٨/٤.
(١٢) نفسه، ١٦٥/١٦.

- طلاق السكران واقع[1].

- لا تصح الرجعة إلا بصريح اللفظ[2].

- اشتراط الفورية في استحقاق الشفعة[3].

د - المذهب الحنبلي:

- تكره الطهارة بماء استعمل في طهارة لم تجب[4].

- يكره في حال التخلي استقبال الشمس والقمر[5].

- لا يجوز المسح على الخف المغصوب[6].

- إذا كان في الخف خرق يبدو منه بعض القدم لم يجز المسح عليه ولو كان يسيراً[7].

- انتقاض الوضوء بالدم والقيء إن فحشا[8].

- انتقاض الوضوء بغسل الميت[9].

- انتقاض الوضوء بالردة[10].

- اشتراط دخول الوقت لصحة التيمم[11].

(١) المجموع شرح المهذب، ٦٢/١٧.
(٢) نفسه، ١١/٢.
(٣) فتح العزيز للرافعي، ٤٩٠/١.
(٤) منار السبيل لابن ضويان، ٩/١.
(٥) نفسه، ١٩/١.
(٦) نفسه، ٣٠/١.
(٧) المغني لاين قدامة، ٣٣٣/١.
(٨) منار السبيل لابن ضويان، ٣٣/١.
(٩) نفسه، ٣٥/١.
(١٠) نفسه، ٣٦/١.
(١١) نفسه، ٤٥/١.

- لا يجوز التيمم إلا بتراب له غبار يعلق باليد[١].

- التيمم للنفل لا يستباح به الفرض[٢].

- تغسل النجاسة سبعاً[٣].

- يشترط نية الإمامة للإمام والائتمام للمأموم[٤].

- التراويح عشرون ركعة في رمضان[٥].

- لا يصح ائتمام مفترض بمتنفل[٦].

- لا يجوز القصر في سفر المعصية[٧].

- مسافة القصر مقيدة بأربعة برد[٨].

- يلزم المسافر إتمام الصلاة إذا نوى إقامة أكثر من أربعة أيام[٩].

- لا تصح الجمعة إلا بقرية يستوطنها أربعون استيطان إقامة لا يظعنون صيفاً ولا شتاء[١٠].

- من شروط صحة الجمعة حضور أربعين[١١].

- تحديد مدة الصلاة على القبر بشهر[١٢].

(١) منار السبيل، ٤٧/١.
(٢) نفسه، ٤٩/١.
(٣) نفسه، ٥٠/١.
(٤) نفسه، ٧٩/١.
(٥) نفسه، ١٣٤/١.
(٦) نفسه، ١٣٤/١.
(٧) نفسه، ١٣٤/١.
(٨) نفسه، ١٣٤/١.
(٩) نفسه، ١٣٥/١.
(١٠) نفسه، ١٣٥/١.
(١١) نفسه، ١٤٤/١.
(١٢) نفسه، ١٣٧/١.

- لا يجزىء إخراج القيمة في زكاة الفطر مطلقاً[١].

- الحجامة تفطر الصائم[٢]

- من جامع في نهار رمضان مكرهاً أو ناسياً لزمه القضاء والكفارة[٣].

- لا يجوز للمحرم أن يستظل بما لا يماس رأسه[٤].

- الشفعة بالمواثبة لا بالتراخي[٥].

- لا يصح أن يكون صداق المرأة تعليم شيء من القرآن[٦].

- طلاق السكران واقع[٧].

- لا تجوز الهبة إلا بالقبض[٨].

- يجوز تفضيل الذكور على الإناث في الهبة كقسمة الإرث[٩].

وهذه التشديدات على تباين مذاهبها ومشاربها، لا تليق بحال المسلم المعاصر الذي يحتاج إلى احتواء ديني أو دين احتوائي قائم على التيسير في الفتوى والتبشير في الدعوة، حتى تتقوى نوازع التدين في النفوس، ويفيء الناس، بعد أن طوّحت بهم مذاهب العصر في مجاهيل الإلحاد والمادة، إلى حظيرة الإسلام النقي الصافي.

وقد تأكد بما لا يدع مجالاً للشك، ونحن بصدد استقراء مواضع

(١) منار السبيل، ٢٠٣/١.

(٢) متن الغاية والتقريب لأبي شجاع، ٢٢٤/١.

(٣) نفسه، ٢٢٦/١.

(٤) نفسه، ٢٤٥/١.

(٥) نفسه، ٤٤٤/١.

(٦) نفسه، ١٨٨/٢.

(٧) نفسه، ٢٣٢/٢.

(٨) نفسه، ٢٥//٢.

(٩) نفسه، ٢٩/٢.

التشديد في الفقه المذهبي (أن يسر الشريعة وحكمة التشريع وكون الاجتهاد رحمة لأمة إنما يعرف من مجموع كلام المجتهدين، ويفوت من قصر نظره على مذهب واحد من مذاهبهم)[1]، لذلك كان من مقترحات الإصلاح الفقهي (تأليف جمعية من علماء المذاهب المتبعة كلها تضع للأمة كتاباً في العبادات والمعاملات تؤخذ من نصوص الكتاب والسنة، ومن اجتهادات جميع المجتهدين يراعي فيه اليسر ورفع الحرج، ودرء المفاسد ومراعاة المصالح، ومراعاة العرف، وغير ذلك من القواعد العامة)[2].



(١) مقدمة المغني لمحمد رشيد رضا، ٢٨/١.

(٢) نفسه.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الثاني:
ضوابط التيسير الفقهي

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

إن التيسير الفقهي المنشود معترك صعب، ومقام ضنك، لا ينتج أثره، ويؤتي ثمرته، إلا إذا حاطه أهل العلم وأرباب التجديد من قرنه إلى قدمه بضوابط شرعية متينة تكون بمثابة السياج الحامي الذي ينضح عن حياض الدين، ويردّ عنه أهل الأهواء ممن تسوّل لهم أنفسهم تتبع الرخص، وتلفيق الأدلة، واصطياد الحيل تفصياً من الأحكام، وفراراً من التكليف، متناسين أن الفقيه (البالغ ذروة الدرجة هو الذي يحمل الناس عل المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال)[1].

ومن ثم فإن الانتصاب لتيسير الفقه يحتاج إلى سعة علم، ورحابة رؤية، ومتانة دين، حتى لا نفرّ من التحجّر إلى التسيّب، ونستجير من الرمضاء بالنار، ولا سيما أن بعض دعاة التيسير، اليوم، أخذته خلابات العصرنة ومغريات التطور كأخذة السحر، فاستطال على النصوص مسخاً وتحريفاً، وراح يلوي أعناقها ليا يشفع لرأيه ومعتقده، مما آل في نهاية المطاف إلى إباحة الكبائر تحت ستار الضرورة وغطاء المصلحة، وتحليل المحرمات بذريعة تغير الزمان والوقت، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

بات من الضرورة القصوى، إذاً، أن تحرر الضوابط الشرعية التي ترسم منهج التيسير واضحاً لائحاً، وتزرع الصوى المضيئة الهادية في طريق

(١) الموافقات للشاطبي، ٢٥٨/٤.

أهل الإصلاح والتجديد، ويمكن إجمالها فيما يأتي:

١ ـ مراعاة منطقة العفو أو المسكوت عنه:

ثمة أشياء في الشرع سكت عنها تقليلاً للتكاليف، وتيسيراً على المكلَّف، وهو ما يسمى بمنطقة العفو المشار إليها في حديث أبي الدرداء مرفوعاً: «**ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرمه فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً**»، وتلا: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾»[1]، وتؤخذ من هذا الحديث فوائد:

ـ **أولاً**: أن التحليل والتحريم سلطة يستأثر بها الشرع وحده، ولا ينازعه فيها أرباب العلم مهما اتسعت معارفهم وتراحبت آفاقهم.

ـ **ثانياً**: الأمر بقبول عافيته عزَّ وجلَّ، وعافيته صدقة علينا لا يرفضها إلا من ساء أدبه، وتبلد طبعه، فضلا عن أن الأمر للإيجاب ولا ينقل عنه إلا بقرينة.

ـ **ثالثاً**: أن منطقة العفو تركت قصداً بدليل: «**فإن الله لم يكن لينسى شيئاً**»، فمن استطال على هذه المنطقة بتحريف أو زيادة غير مشروعة فهو آثم لابتداعه واستدراكه على الشرع.

وفي إطار الحرص على توسيع دائرة المعفوات والمباحات ورد الذم الصريح للمكثرين من السؤال عن الحلال والحرام في حديث سعد بن أبي وقاص في الصحيحين مرفوعاً: «**إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته**»[2]، وتجريم هذه الطائفة المتعنتة منشؤه التضييق على عموم المكلفين بسؤالها الذي قد يكون سبباً في نزول إيجاب أو تحريم كان مسكوتاً عنه لحكمة التيسير والتخفيف.

إلا أن بعض الفقهاء ضيّق منطقة العفو بثلاثة مسالك:

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

أ ـ الخبر المردود:

ذهب الحنفية والحنابلة إلى أن الدم السائل ناقض للوضوء، وقيدوا ذلك بالسيلان الكثير الفاحش، ولهم في مقدار الفحش تفصيل، ففسّر بما تستقبحه نفس الإنسان عادة، وعيّن بمقدار الكف، وحدّد بمقدار ما يرفع الإنسان بأصابعه الخمسة، وهذه تفريعات لحكم مسكوت عنه ليس له أصل صحيح قوي يخرج الدم عن أصله، وصدق من قال: (ثبّت العرش ثم انقش).

وأشف ما استدل به أصحاب هذا الرأي ما يذكر عن تميم الداري مرفوعاً: «**الوضوء من كل دم سائل**»[1]، وقد تضافرت على هذا الخبر ثلاث علل:

ـ **الأولى**: عدم سماع عمر بن عبدالعزيز من تميم الداري.

ـ **الثانية**: جهالة اليزيدين الذين في السند.

ـ **الثالثة**: تدليس بقية وقد عنعنه.

كما استدلوا بما يذكر عن أبي هريرة مرفوعاً: «**ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء إلا أن يكون سائلاً**»[2]، وآفته: محمد بن الفضل بن عطية، قال أحمد: حديثه حديث أهل الكذب، وقال غير واحد: متروك كما في (الميزان) للذهبي، وقال الحافظ ابن حجر: (وإسناده ضعيف جداً)[3]، وكذا قال الألباني في (ضعيف الجامع الصغير وزيادته)[4].

وهناك غير هذا من الأحاديث الموجبة للوضوء من خروج الدم، لكن جميعها معتل الأصل، تالف الإسناد، إذ لا تسلم ممن لا تنهض به الحجة، فكيف إذا عورضت بالصحيح كحديث أبي هريرة مرفوعاً: «**لا وضوء إلا من**

(١) أخرجه الدارقطني، ٤٠١/١، وقد ضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، ٤٨٢/١.

(٢) أخرجه الدراقطني، ٤٠١/١.

(٣) التلخيص الحبير لابن حجر، ١/٢.

(٤) ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ٦٢/٥.

صوت أو ريح»[1]، وهذا حديث يعضد البراءة الأصلية، وبقاء الدم على أصله وهو الطهارة، ولا يقبل قول قائل في نقله عن هذا عن الأصل إلا بدليل ناهض.

وقد تلطّخت ثياب الصحابة وأجسامهم بالدماء في غمرة المعارك وخارجها، ولم ينقل ناقل ما يصلح للاحتجاج على إيجاب الوضوء من خروج الدم الكثير أو اليسير، وفي هذا المعنى حديث الأنصاري الذي قام يصلي فرماه العدو بثلاثة سهام، فنزعها واستمر في صلاته، وهو مضرج بدمائه، وهو عند البخاري تعليقاً ووصله أحمد وغيره.

فالمسألة كما ترى من المعفوات، وضيّق فيها الحنفية والحنابلة تعلّقاً بحديث ضعيف جداً، لذلك قال النووي: (وليس في النقض بالقيء والدم والضحك في الصلاة ولا عدمه حديث صحيح)[2].

ب ـ الرأي المذموم:

اختلفت المذاهب في حكم المسح على الخف المخرق، فأجاز مالك المسح عليه إذا كان الخرق يسيراً، ومنعه إذا كان في مقدَّم الخف ولو كان يسيراً، وحدّد أبو حنيفة الخرق بمقدار أقل من ثلاثة أصابع، وذهب أحمد إلى أن الخرق إذا كان يبدو منه بعض القدم لم يجز المسح عليه ولو كان يسيراً.

ومقتضى الترخص أن نجوّز المسح على الخف المخرق لعموم الابتلاء، ولا سيما أن المسألة مسكوت عنها لم يرد فيها حظر أو نهي، ولو قلنا بالمنع لضاق معنى الرخصة في المسح، أو نقل إلى معنى العزيمة، وتحضرني في هذا الصدد كلمة حكيمة للشيخ عبدالحي بن الصديق الغماري أنكر فيها على الفقهاء المتشددين تضييقهم على الناس في موارد الترخص، حتى أصبح فعل العزيمة أيسر من فعل الرخصة، قال: (إن العزيمة في

(١) أخرجه الترمذي: ٧٤، وابن ماجه: ٥١٥، وسنده صحيح على شرط مسلم.

(٢) نقلاً عن خلاصة البدر المنير لابن الملقن، ٥٥/١.

الشرع أخف من الرخصة عند الفقهاء، والمعروف أن العزيمة هي الأصل الذي فيه تشدد، والرخصة هي التي فيها تخفف)[1].

مهما يكن من أمر فإن الرأي العاطل ضيّق واسعاً وحجر مرناً في مسألة المسح على الخف المخرَّق، لذلك قال الثوري: (كانت خفاف المهاجرين والأنصار لا تسلم من الخروق كخفاف الناس، فلو كان في ذلك حظر لورد ونقل عنهم)[2]، وقال ابن رشد الحفيد: (هذه المسألة مسكوت عنها، فلو كان فيها حكم مع عموم الابتلاء به لبيّنه ﷺ، وقد قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[3])[4].

ج ـ إعمال الدليل في غير موضعه:

ذهب الحنفية إلى أن مسافة القصر مسيرة ثلاثة أيام، واحتجوا بحديث أبي سعيد مرفوعاً: «**لا يحلّ لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً؛ إلا ومعها أبوها، أو ابنها، أو زوجها، أو أخوها، أو ذو محرم منها**»[5]، وغاية ما فيه: إطلاق مسمى السفر على مسيرة ثلاثة أيام فصاعداً، وهذا لا يمنع القصر فيما دونها، ولا سيما مع ورود حديث في الصحيحين يلزم المرأة بالسفر مع ذي محرم في مسافة يوم وليلة.

ومن ثم فإن حكم القصر معلّق بما كان سفراً في عرف الناس، لأن كل لفظ لم يرد له تحديد في اللغة والشرع فالمرجع فيه إلى العرف، ومادامت المسألة متروكة إلى التقدير العرفي، فإن فيها سعةً وميسرةً، ولا يسوغ أن نضيّق فيها باستدلال نابٍ عن محلّ النزاع، ومتعلَّق مجافٍ للمقصود.

(١) رخص الطهارة وتشديدات الفقهاء لعبدالحي بن الصديق، ص ٥.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ١/٢٠.

(٣) النحل: ٤٤.

(٤) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ١/٢٠.

(٥) أخرجه مسلم: ١٣٤٠.

٢ ـ التضييق في الإيجاب والتحريم:

من القواعد الفقهية السائرة: الأصل في الأشياء الإباحة والحل، ولا تحريم إلا بنص صحيح صريح من الشرع، فإذا كان النص ضعيفاً من جهة الثبوت، أو غير صريح الدلالة على الحرمة، بقي الأمر على أصل الإباحة المقرَّرة في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[١]، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾[٢]، ووجه الدلالة في الآيتين: أن الله سبحانه لم يكن ليخلق هذه المنافع ويسخّرها للإنسان تسخيراً كاملاً، ويمنّ عليه بها، ثم يحرمه منها ويحظر تعاطيها، وهي ما خلقت وذلّلت إلا له، ليصيب حظاً من متاع الدنيا من جهة، وينهض بأعباء الاستخلاف من جهة ثانية.

ومن هنا ضاقت دائرة التحريم والحظر، واتسعت دائرة التحليل والإباحة؛ إذ إن النصوص الصحيحة الصريحة التي قطعت بالتحريم قليلة ومحصورة إذا ما قيست بما نهض الدليل على حليته أو إباحته أو اندراجه في منطقة العفو الإلهي.

ولما كان هذا النهج التشريعي مقصوداً للتيسير عل الناس، والتوسيع عليهم بالحلال الطيب، والمنفعة المباحة، كان من البدهي أن تكون سلطة التحليل والتحريم بيد الشرع وحده، فلا أحبار ولا رهبان، ولا ملوك ولا رؤساء يملكون من أمر التشريع شيئاً، ومن تطاول عليه أو نازع فيه فقد اعتدى (على حق الربوبية في التشريع والخلق، ومن رضي بعملهم هذا واتبعه فقد جعلهم شركاء لله واعتبر اتباعه هذا شركاً)[٣]، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾[٤].

وفي ضوء هذه الحقائق تلوح للفقيه ضرورة التحري البالغ في

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الجاثية: ١٣.

(٣) الحلال والحرام للقرضاوي، ص ٢٦.

(٤) سورة الشورى: ٢١.

التكليف بالأحكام إيجاباً أو تحريماً، فلا يسوغ التوسع في ذلك بأدلة واهية، وآراء مجردة، بل لا بدَّ من نص ناهض من جهة الثبوت وقطعية الدلالة، أو قياس واضح العلة، سالم من القوادح، وإلا أفتي على لسان الشرع بما ليس فيه، وتحمّل المفتي وزر الافتراء والتقوّل.

وقد كان علماء السلف على وعي عميق بهذا المآل الخطير، فاحتاطوا في الحكم بالحلية أو الحرمة، فإذا سئلوا عن الحلال قالوا: لا بأس، واسع، جائز، سائغ، لا حرج، لك أن تفعل، وإذا سئلوا عن الحرام قالوا: أكرهه، لا يعجبني، لا أراه، أراه عظيماً، أستقله.. روى الإمام الشافعي في كتابه (الأم) عن القاضي أبي يوسف صاحب أبي حنيفة قال: (أدركت مشايخنا من أهل العلم يكرهون الفتيا؛ أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام إلا ما كان في كتاب الله عزَّ وجلَّ بيّناً بلا تفسير. حدثنا السائب عن الربيع بن خيثم ـ وكان من أفضل التابعين ـ أنه قال: إياكم أن يقول الرجل: إن الله أحلّ هذا أو رضيه؛ فيقول الله لهم: لم أحل هذا ولم أرضه! أو يقول: إن الله حرم هذا، فيقول الله كذبت؛ لم أحرمه ولم أنه عنه. وحدثنا بعض أصحابنا عن إبراهيم النخعي ـ من كبار فقهاء التابعين بالكوفة ـ أنه حدّث عن أصحابه أنهم كانوا إذا أفتوا بشيء أو نهوا عنه قالوا: هذا مكروه، وهذا لا بأس به، فأما أن نقول: هذا حرام وهذا حرام فما أعظم هذا)[1].

فهذا نقل أبي يوسف عن السلف الصالح، وقد أقره عليه الإمام الشافعي، وذكر ابن وهب أن الإمام مالكاً قال له: (لم يكن من فتيا المسلمين أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقولون: إنا نكره هذا، ولم أكن لأصنع هذا..)[2]، كما نلفي أن الإمام أحمد بن حنبل يسأل عن الأمر فيجيب: أكرهه، أو لا يعجبني، أو لا أستحسنه.

ومن الواضح والجلي أن الباعث على هذا الاحتراز والتحوّط هو ما

(١) الأم للشافعي، ٣١٧/٧.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي، ١٦٦/٣.

حذّرت منه الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ ﴿١١٦﴾﴾[1]، بيد أن علماء السلف كانوا لا يرون غضاضة في التصريح إذا قوي دليل الحلية أو الحرمة عند المجتهد، فيقول: هذا حلال وهذا حرام، ومثّل ابن العربي لذلك بتحريم الربا في غير الأعيان الستة[2]، فما جرى هذا المجرى، أو تنكّب طريق المصالح والمقاصد ساغ القطع فيه بالتحريم لقوة الأدلة في ذلك[3].

٣ ـ التوسط في إعمال أصل الاحتياط:

عرّف علماء الأصول الاحتياط بتعريفات متباينة تتفاوت حظوظها من الدقة والاستيفاء، ويلاحظ على أكثرها النزوع إلى منحيين: **الأول**: تعريف الاحتياط بالطريق المفضية إليه، **والثاني**: تعريفه بالمآل الذي يرجى منه، وفي كلا المنحيين تجوّز لا يرتضى في باب الحدود، لأن الأصل أن نعرّف الشيء في ذاته ونفسه، إما على نحو من الضبط والإحكام فيكون حدّاً، وإما على سبيل تمييزه عن غيره فيكون رسماً، على ما هو مقرّر في علم النطق.

ولسنا بحاجة هنا إلى سوق التعريفات وبيان وجه الاختلال في صياغتها، وحسبنا الإشارة إلى أن التعريف المختار هو: (الاحتراز من الوقوع في منهي أو ترك مأمور عند الاشتباه)[4]، وهو تعريف لا يؤتى من جهة الجمع والمنع، لأن لفظ الاحتراز يشمل العالم والعامي، فكلاهما يصح منه الاحتراز سواء كان فعلياً أو تركياً؛ ولأن لفظتي (المنهي والمأمور) تشملان الأحكام الشرعية الأربعة: الحرام والمكروه، والواجب والمندوب، فضلاً عن أن لفظ الاشتباه يشمل التردد في حرمة الشيء أو كراهته أو وجوبه أو استحبابه[5].

(١) النحل: ١١٦.
(٢) أحكام القرآن لابن العربي، ١٦٧/٣.
(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ١٢٩/١٠.
(٤) العمل بالاحتياط في الفقه الإسلامي لمنيب شاكر، ص ٤٨.
(٥) نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

ومن أجود التعاريف التي يمكن الاستئناس بها تعريف القرافي: (ترك ما لا بأس به حذراً مما به بأس)[1]، وأقرّه عليه ابن قيم في (بدائع الفوائد)[2]، وقد رأيت بعض العلماء يطلق لفظ الورع ويقصد به الاحتياط، على أساس أن (الورع هو الاحتياط نفسه)[3]، ولا ضير في ذلك، فإن تغير المباني ليس بمحظور إذا فهمت المعاني.

والاحتياط حجّة عند الجمهور من الحنفية[4]، والمالكية[5]، والشافعية[6]، والحنابلة[7]، إلا أن أكثر المذهب إعمالاً للاحتياط المذهب المالكي، لأن من أصوله الاجتهادية التوسّع في سدّ الذرائع ومراعاة الخلاف، وكلاهما ضرب من الاحتياط تدفع به المفاسد المتوقعة أو الواقعة، وتراعى المآلات بما يستوفي مصلحة الإنسان في العاجل والآجل.

ومن ثم فقد عدّ الاحتياط مسلكاً شرعياً في استنباط الأحكام والترجيح عند تعارض الأدلة، وذكره بعض العلماء ضمن الأدلة الشرعية التبعية، وهي ضربان: ضرب يرجع إلى الأصول الأربعة رجوعاً معيناً كقول الصحابي مردود إلى السنة، وشرع من قبلنا مردود إلى القرآن إذا قصه الله تعالى من غير إنكار، ولم يرد في الشرع ما يخالفه، وضرب يرجع إلى الأصول رجوعاً مختلفاً كالاحتياط والاستصحاب، فتارة مرجعهما إلى القرآن، وتارة

(١) الفروق للقرافي، ٣٦٨/٤.

(٢) بدائع الفوائد لابن قيم، ٢٥٧/٣.

(٣) الإحكام لابن حزم، ٥١/١.

(٤) الأسرار في الأصول للدبوسي، ٥٤/١، وأصول السرخسي، ٣٤٥/١، والتحرير مع تيسير التحرير لابن الهمام، ١٥١/٣.

(٥) منتهى الوصول والأمل لابن الحاجب، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥، ونفائس الأصول للقرافي، ٣٣٤/٣، ومفتاح الوصول للتلمساني، ص ٦٤٦.

(٦) المستصفى للغزالي، ٤٤٧/٢، والبرهان للجويني، ٤٠٢/١، والمحصول للرازي، ٣٤٩/٥.

(٧) العدة لأبي يعلى، ١٢٤٤/٤، والتمهيد للكلوذاني، ٨٧/١، ٢١١، والمسودة لآل تيمية، ص ٣٠٨، ٥٣١.

إلى السنة، وتارة ثالثة إلى غيرهما كالقواعد الفقهية ومقاصد الشريعة والمناسبة العقلية.

ونسوق هنا جملة من النصوص التي صرح أصحابها بحجية الاحتياط واعتماده أصلاً من أصول الشرع:

أ ـ قال السرخسي: (والأخذ بالاحتياط أصل في الشرع)[1].

ب ـ قال الجصاص: (واعتبار الاحتياط والأخذ بالثقة أصل كبير من أصول الفقه فقد استعمله الفقهاء كلهم)[2].

ج ـ قال الشاطبي: (الشريعة مبنية على الاحتياط والأخذ بالحزم، والتحرر مما عسى أن يكون طريقاً إلى المفسدة)[3].

د ـ قال الجويني: (إذا تعارض ظاهران أو نصان وأحدهما أقرب إلى الاحتياط، فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أن الأحوط مرجح على الثاني... واحتجوا بأن قالوا: اللائق بحكمة الشريعة ومحاسنها: الاحتياط)[4].

أما الفريق المعارض للعمل بالاحتياط فتزعمه ابن حزم الذي عقد باباً مستقلاً في (الإحكام) للرد على ما سماه: (الاحتياط وقطع الذرائع والمشتبه)[5]، ومن جملة أقواله فيه: (ولا يحلّ لأحد أن يحتاط الدين فيحرم ما لم يحرم الله؛ لأنه حينئذ يكون مفترياً في الدين، والله تعالى أحوط علينا من بعضنا على بعض)[6].

ولا يفهم من موقف ابن حزم رفض الاحتياط جملةً وتفصيلاً، فإن من أشبع النظر في رده على المخالفين يدرك بوضوح وجلاء أنه لا ينكر الورع

(١) أصول السرخسي، ٢/٢٣.
(٢) الفصول في الأصول للجصاص، ٢/٩٩.
(٣) الموافقات للشاطبي، ٢/٢٧٦.
(٤) البرهان للجويني، ٢/٧٧٩.
(٥) الإحكام في أصول الأحكام، ٦/ ـ ١٥.
(٦) نفسه، ٦/١٠.

واجتناب مظان الريب؛ وإنما إنكاره منصرف إلى إثبات التحليل والتحريم من جهة الاحتياط؛ لأن لا شرع إلا بالنص، والشرع أحوط علينا من أنفسنا، وأعلم بمواطن الاحتراز والحزم.

وإذا كان الاحتياط على أضرب، فإن ابن حزم لا ينكرها جميعاً، فالاحتياط للحكم مشروع عنده في الجملة، ولاسيما في حال تعارض الأدلة والأمارات وعدم ظهور أثر الرجحان، فإنه يعدّ هذه الحالة شبهة ينبغي اجتنابها[1]، كما يصح عنده الاحتياط لمناط الحكم كاختلاط حلال محصور بحرام محصور، فمذهبه في ذلك التوقف حتى يتبين الحال، والتوقف في حقيقته ومآله ضرب من الاحتياط لدين الله والخشية من مواقعة الحرام.

أما الاحتياط لمآل الحكم وهو ما يعرف بسدّ الذرائع فقد تصدى ابن حزم لإبطاله وتسفيه حجج القائلين به في كتابه (الإحكام)؛ لأن مرجعه إلى الحكم بالظن الكاذب والرجم بالغيب، وهذا لا يحل في الشريعة التي تبنى أحكامها على الأدلة المستقيمة والحجج الناهضة، يقول: (فكل من حكم بتهمة، أو احتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل)[2]، ويستشف من كلامه هذا أنه لا ينكر سد الذرائع على الإطلاق، فإذا كان إفضاء الوسيلة إلى المفسدة محققاً وقطعياً فلا مانع عنده من إجراء العمل بهذه القاعدة والحكم بها، وقرينة هذا التقييد قوله: (لم يستيقن أمره).

ويزداد موقف ابن حزم وضوحاً وتجلياً حين ينكر الغلو في الاحتياط إلى حد الإفتاء به على وجه الإلزام؛ لأن أخذ الحيطة مسلك حسن في الدين، محمول على الورع واجتناب ما حاك في الصدر، لكنه لا يرقى إلى الواجب الذي يقضى به على الناس، يقول: (ليس الاحتياط واجباً في

(١) الإحكام لابن حزم، ٦/ ـ ٤.

(٢) نفسه، ٦/١٣.

الدين، لكنه حسن، ولا يحل لأحد أن يقضيَ به على أحد، ولا أن يلزم به أحداً، لكن يندب إليه، لأن الله تعالى لم يوجب الحكم به)[1].

فليس بساط الخلاف، إذاً، بين الجمهور وابن حزم بالسعة التي يتصورها الكثير، إذ يوجد بينهما قدر غير يسير من المتفق عليه، ويفترقان في مسألة الاحتياط لمآل الحكم الذي ذهب فيه إمام الظاهرية مذهب التقييد بقطعية إفضاء الوسيلة إلى المفسدة المتوقعة.

وإذا كان الاحتياط أصلاً ثابتاً، ومسلكاً مشروعاً، يستدل عليه بالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة، ويستأنس له بعمل السلف الصالح وفتاوى الأئمة الأربعة، فإن التوسط فيه منزع محمود يليق بمحاسن الشريعة ومقاصدها في التكليف، فلا نغالي فيه إلى حد التنطع والتعمق وإيجاب ما لم يجب، ولا نجفو عنه إلى حد تقحّم الشبهات ومظان الريب، وقد قيل: إن كل شيء تجاوز حده انقلب إلى ضده.

ولعل من الغلو في الاحتياط ـ سواء كان أخذاً بأكثر ما قيل أو بأثقل ما قيل ـ أن نلزم الناس به على سبيل الوجوب، مع أنه تنزّه وتورّع، يقول: الدهلوي: (أصل التعمق أن يؤخذ موضع الاحتياط لازماً)[2]، فمن المرغوب فيه أن يندب العالم إلى الورع، ويشير باجتناب ما حاك في النفس، إلا أنه لا يقضي بذلك على أحد، ولا يفتي به فتوى إلزام، وإن شاء أن يكون شديد الأزر على نفسه فيأخذها بالتحوط فله ذلك ما لم يخش عليه التنطع في الدين، وهو مهلكة ما بعدها مهكلة.

إن الخروج إلى طرف الغلو في الاحتياط لا تزكو به ثمرة الدين، ولا تقوم به مصلحة الخلق، وهذا مشاهد في كل من ذهب به مذهب العنت فبغض إليه الدين، وانقطع عن سلوك طريق الآخرة، ولذلك كان التكليف الشرعي في كل صوره جارياً (على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية

(١) نفسه، ٥١/١.

(٢) الحجة البالغة للدهلوي، ١٣٤/٢.

الاعتدال)[1]، فلا غرو، إذا، أن يكون من تمام تعريف الاحتياط عند ابن قيم التنصيص على مراعاة التوسط فيه، حتى يرتفع المسلم عن تقصير المفرطين، ولا يلحق بغلو المعتدين، يقول: (الاحتياط الاستقصاء والمبالغة في اتباع السنة وما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه، من غير غلو ومجاوزة، ولا تقصير ولا تفريط)[2].

وليس كل احتياط يشرع ويستحب من باب الورع والتنزه عن الشبهات؛ ذلك أن منه ضرباً مذموماً لا يلتفت إليه، وهو ما كان مفضياً إلى محظور شرعي، أو كان من قبيل الوساوس التي تتخذ ديناً وهي إملاء من الشيطان الرجيم، ومن صوره الشائعة: سد الذرائع التي تفضي نادراً إلى المفسدة، والتنزّه عن الرخص المشروعة، والزيادة في المشروع على سبيل الوسوسة.

ومن هنا تبدو الحاجة ماسة إلى بيان ضوابط الاحتياط الشرعي التي تصحّح العمل به، وتصونه عن الوقوع في المحظور، ولاسيما أن هذا المسلك موضع لتجاذب الأنظار، وتضارب الأفهام، فما يراه عالم احتياطاً، لا يراه غيره كذلك، فلا بدَّ، إذاً، من ثوابت يحتكم إليها في تقويم منازع المجتهدين في هذا المعترك الصعب، ويمكن إجمالها فيما يلي:

أ ـ ألا يكون في المسألة المحتاط فيها نصّ، لأن الاحتياط منزع اجتهادي يلجأ إليه عند فقدان الدليل، فإذا وجد وظن المجتهد أن من الاحتياط تركه، فقد تورط في مخالفة صريحة أملتها الوسوسة أو الابتداع في الدين.

ب ـ أن تكون الشبهة الحاملة على الاحتياط قوية معتبرة، ولذلك صرح الفقهاء بأن الخلاف الذي يراعى، ويستحب الخروج منه، ما كان مبنياً

(١) الموافقات للشاطبي، ١/١٢٤.

(٢) الروح لابن قيم، ص ٣٥١.

على تكافؤ الأدلة، أما السقطات والشذوذات فلا يلتفت إليها، ولا يحتاط لها.

وكذلك لا يعتد بالشبهة التي تدرأ الحدود إلا إذا كانت قوية ناهضة، وقد نظم ذلك أبو بكر الأهدل الحسيني اليمني فقال:

وباتفاق الحدود تسقط ... بالشبهات حسبما قد ضبطوا
وشرطها القوة فيما ذكروا ... جزماً وإلا فهي لا تؤثر[1]

ج ـ ألا يفضي العمل بالاحتياط إلى مخالفة النص الصحيح الصريح، فكل احتياط جاء على خلاف المشروع فهو ضرب من الاجتهاد في مورد النص، والحكم بفساد اعتباره لا يحتاج إلى تقرير فضلاً عن نصب برهان، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (والاحتياط حسن، ما لم يفض بصاحبه إلى مخالفة السنة، فإذا أفضى إلى ذلك فالاحتياط ترك الاحتياط)[2]، وأقرّه تلميذه ابن قيم على ذلك فقال: (فالصواب أن يحتاط الإنسان لاتباع السنة لا لمخالفتها)[3].

ومن الاحتياط المخالف للسنة التورع عن اليمين في الحق بالحق من غير إكثار، بدعوى أن الأيمان كلها مكروهة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ﴾[4]، وهذا احتياط في غير محله، لأن الرسول ﷺ كان يحلف كثيراً، ولو كان مكروها لكان أبعد الناس عنه، أما النهي في الآية فمحمول على الإفراط في الحلف الذي لا ينفك عنه الكذب غالباً، وصدق الشيخ زروق حين قال: (ورع بلا سنة بدعة)[5].

د ـ ألا يفضي الاحتياط إلى مشقة فادحة لا يمكن احتمالها والصبر

(١) الفوائد الجنية للفاداني، ٢/١٣٤ ـ ١٤٢.
(٢) نقلاً عن إغاثة اللهفان لابن قيم، ١/١٦٣،
(٣) الروح لابن قيم، ص ٣٤٦.
(٤) البقرة: ٢٢٤.
(٥) قواعد التصوف لزروق، ص ٤٧ ـ ٤٨.

عليها، وهذا ملاحظ في تصرفات الفقهاء، وجارٍ في فروعهم، ومنها: إذا المرأة المتحيرة التي نسيت عادتها ووقتها يحل للزوج وطؤها، (لأنه يستحق الاستمتاع ولا نحرمه بالشك، ولأن في منعها دائماً مشقة عظيمة)[1]، وهذا وجه في المذهب الشافعي، فالاحتياط هنا ألغي رعياً للحرج البالغ الذي يعنت كلا الزوجين، وإلى هذا الوجه مال العز بن عبدالسلام[2].

هـ ـ ألا يفضي الاحتياط إلى تفويت مصلحة راجحة، وبفواتها يظل التعارض قائماً، فيحتاج إلى دفعه، فإذا كانت المصلحة أقوى وأهم قدمت على أصل الاحتياط، قال ابن تيمية: (وتمام الورع أن يعلم الإنسان خير الخيرين وشر الشرين، ويعلم أن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وإلا فمن لم يوازن ما في الفعل والترك من المصلحة الشرعية والمفسدة الشرعية قد يدع واجبات، ويفعل محرمات، ويرى ذلك من الورع كمن يدع الجهاد مع الأمراء الظلمة، ويرى ذلك ورعاً، أو يدع الجمعة والجماعة حلف الأئمة الذين فيهم بدعة أو فجور ويرى ذلك من الورع)[3].

إن الاحتياط مسلك تجتنب به الشبهات، ومرجّح عند تعارض الأدلة، ومخصّص لعموم الإباحة إذا ثبت، ولا خلاف في حسنه بين العقلاء في الجملة، إلا أن الإغراق فيه يؤول في نهاية المطاف إلى الاستدراك على الشرع، واجتراح البدعة المذمومة، وقد تفطن ابن رشد الحفيد إلى هذا المحذور فقال: (وهو إن كان يخيّل فيه أنه أولى لمكان النجاة من الذم، فكذلك يخاف لحوق الذم بزيادة ما ليس من الشرع في الشرع)[4].

٤ ـ اجتناب البدعة:

إن الابتداع استدراك على الدين بنية المبالغة في التقرب إلى الله عزَّ

(١) المجموع، شرح المهذب للنووي، ٤٦١/٢.

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام، ١٨/٢.

(٣) الفتاوى لابن تيمية، ٢١٥/١٠.

(٤) الضروري في أصول الفقه لابن رشد الحفيد، ص ١٤٢.

وجلَّ، والمستدرِك لا بدَّ أن يرى نقصاً في المستدرك عليه، فيجتهد في إتمام النقص وسد الثلمة، فكيف يتجرأ المبتدع، إذاً، على الزيادة في دين جزم الله سبحانه وتعالى بكماله فقال: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[1]، ومن ثم فإن من ابتدع في الإسلام بدعة فقد زعم أحد أمرين: إما أن نقصاً يعتور الرسالة الخاتمة، أو أن النبي ﷺ متهم بالخيانة والتقصير في تبليغ الدعوة، وكلاهما يورد المبتدع موارد الكفر، والعياذ بالله. روى ابن الماجشون عن الإمام مالك أنه قال: (من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمداً خان الرسالة، لأن الله تعالى يقول: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، فما لم يكن يومئذ ديناً فلا يكون اليوم ديناً)[2].

ولا شك أن المبتدعين يزيلون الدين عن حقيقته الصافية وطبيعته السمحة، ويعنتون الناس بأحكام لا خطم لها ولا أزمة، فتتسع دائرة التكاليف، ويتقلص ظل السنن، وما من سنة مضاعة إلا وإلى جنبها بدعة مذاعة كما قال الإمام ابن حزم.

وقد ابتلي ديننا، اليوم، ببدع شوهاء أرهقت الناس من أمرهم عسراً، ولم تسلم موارد الرخص وما تعم به البلوى، والمفروض فيها التيسير والتخفيف، من تطاول المبتدعين، وتحضرني هنا أدعية مشهورة تشيع عند العامة عند غسل أعضاء الوضوء، كقول بعضهم عند غسل يده اليمنى: (اللهم أعطيني كتابي بيميني)، وعند غسل الوجه: (اللهم بيض وجهي يوم تبيض الوجوه)، وعند غسل القدمين: (اللهم ثبت قدمي يوم تزل فيه الأقدام)، وهكذا مع سائر الأعضاء، والحديث الذي روّج لهذا الذكر رواه ابن الجوزي في (العلل المتناهية)[3] وقال: (هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ، وقد اتهم أبو حاتم ابن حبان به عباد بن صهيب، واتهم به

(١) المائدة: ٣.

(٢) الاعتصام للشاطبي، ٤٩/١

(٣) العلل المتناهية لابن الجوزي، ٣٣٨/١ ـ ٣٣٩.

الدارقطني أحمد بن هاشم)[1]، وأورده ابن عراق في (تنزيه الشريعة المرفوعة)[2]، وعباد بن صهيب أحد المتروكين كما قال الذهبي في (الميزان)[3]، تركه البخاري والنسائي وأبو حاتم والرازي وغيرهم، ورماه ابن معين بالكذب.

قال ابن قيم: (ولم يحفظ عنه أنه كان يقول على وضوئه شيئاً غير التسمية، وكل حديث في أذكار الوضوء الذي يقال عليه كذب مختلق لم يقل رسول الله ﷺ شيئاً منه ولا علّمه لأمته، ولا ثبت عنه غير التسمية في أوله)[4].

ومن تناقضات النووي أنه نصّ على بطلان الحديث، ثم مال إلى استحسان هذا الذكر في كتابه (الأذكار)، وكأنه يرى استحبابه، يقول: (وأما الدعاء على أعضاء الوضوء فلم يجيء فيه شيء عن النبي ﷺ، وقد قال الفقهاء: يستحب فيه دعوات جاءت عن السلف، وزادوا ونقصوا فيها، فالمتحصل مما قالوا أنه يقول بعد التسمية..)[5]، ثم ذكر الحديث، ومن المعلوم أن حكم الاستحباب لا ينهض إلا بدليل صحيح، وهو من الأحكام الشرعية الخمسة، وما كان السلف يوماً ـ على وفور علمهم وظهور فضلهم ـ يجيزون لأنفسهم حق استحسان الشيء واستهجانه إلا بنص من الشرع، فهم أوعى الناس بفضل الاتباع ومآل الابتداع، وأجراهم على المحجة البيضاء التي لا يزيغ عنها إلا هالك، فقول النووي: (وقد قال الفقهاء: يستحب فيه دعوات جاءت عن السلف)، لا يلتفت إليه، ويردّ عليه قول إمامه الشافعي: (من استحسن فقد شرع).

وقد تفطن الشيخ الداعية يوسف القرضاوي إلى أثر البدعة في مسخ معالم الشريعة، والتضييق على الناس فيما وسّع عليهم، فصبّ جام غضبه

(١) نفسه.

(٢) تنزيه الشريعة المرفوعة لابن عراق، ٢/٧٠ ـ ٧١.

(٣) ميزان الاعتدال للذهبي، ٢/٣٦٧.

(٤) زاد المعاد لابن قيم، ١/١٩٥.

(٥) الأذكار للنووي، ص ٢٤.

على المبتدعين، وحثّ على الفيئة الميمونة إلى رحاب الدين الميسَّر النقي، يقول: (كنت في صغري أذهب إلى المسجد قبل الفجر، فأجد بعض الناس من العوام يحفظون ورداً يقال له: (ورد البكري)، وهو عبارة عن أدعية مرتبة على حروف الهجاء، يبدأ الدعاء الأول بحرف الهمزة، والثاني بالباء، والثالث بالتاء.. فمثلاً في حرف الغين: إلهي غناك مطلق وغنانا مقيد، ولو سألت أحدهم ما معنى: مطلق ومقيد؟ فإنه لا يعرف شيئاً. يا أخي هل هناك أفضل وأجمل وأيسر من أدعية القرآن، وأدعية السنة؟) إلى أن يقول: (الإسلام وقف ضد الابتداع، لئلا يدخل الناس في الدين أشياء تعسّر عليهم، وتضيف أشياء تجعله أضعاف ما أنزله الله سبحانه وتعالى، وتكون النتيجة: أن الناس يستثقلون تكاليف الدين ويضيقون بها ذرعاً)[1].

إن التوسع في الدين بمنطق المبتدعين ليس من جنس الاجتهاد المطلوب شرعاً كما يدندن بذلك أهل الأهواء؛ وإنما هو قدح في كمال الرسالة، وطعن على مبلغها الأمين بالخيانة في التبليغ، ولا يرتضي هذا المسلك القبيح إلا من رين على قلبه، وزين له سوء عمله، ونعوذ بالله تعالى من الخذلان.

٥ ـ الأخذ بأقل ما قيل:

يعدّ الأخذ بأقل ما قيل مسلكاً من مسالك الترجيح عند إعواز الدليل في مسألة ما، والعمل به جارٍ في الفروع الفقهية بما لا يحتاج إلى نصب برهان؛ إذ يرجح الفقهاء قولاً على معارضه بناء على الأخذ بأقل ما قيل، فالأقل هو الذي شغلت به الذمة، وما زاد عليه احتاج إلى دليل ناقل عن البراءة الأصلية.

وقد عرّف الأصوليون أقل ما قيل بتعاريف متقاربة في المعنى والصياغة، ولعل أخصرها وأوعبها تعريف السمعاني: (أن يختلف المختلفون في مقدَّر بالاجتهاد على أقاويل، فيؤخذ بأقلها عند إعواز الدليل)[2]،

(١) السنة والبدعة ليوسف القرضاوي، ص ٣٠ ـ ٣١، ٣٣.

(٢) قواطع الأدلة للسمعاني، ٣٩٤/٣.

وتستفاد من هذا التعريف ثلاثة قيود لا بدَّ من توافرها في أقل ما قيل:

- **الأول**: إعواز الدليل المرجح لأحد الأقوال المتعارضة.

- **الثاني**: الإجماع الضمني على الأقل.

- **الثالث**: البراءة الأصلية من الزيادة على الأقل.

فالمعنى الإجمالي، إذاً، لأقل ما قيل هو: أن تتضارب أقوال المجتهدين في مسألة ما، ويعوزهم جميعاً الدليل على صحة مذهبهم، لكنّ في أقوالهم مجتمعة قدراً من المتفق عليه هو أقل ما قيل في المسألة، فيؤخذ بهذا الأقل بدلالة إجماعهم الضمني عليه، لأن من يقول بالأكثر يقول بالأقل من باب أولى، فضلاً عن أنه لا ينهض دليل على الزيادة على الأقل، فتستصحب البراءة الأصلية، ولا تشغل الذمة إلا بالقسط المتفق عليه وهو أقل الأقوال في المسألة، ومن هنا نتأدى إلى أن أقل ما قيل يتركب من دليلين: الإجماع الضمني على الأقل، وبراءة الذمة مما زاد عليه[1].

واستئناس الفقهاء بأقل ما قيل جارٍ في فروع كثيرة يتعذر استقصاؤها في هذا المقام، ونجتزىء منها بمثال دال على المقصود وهو مقدار دية الذمي، فقد اختلف فيه على ثلاثة أقوال: **الأول**: أنه مثل دية الحر المسلم[2]، **والثاني**: أنه نصف دية الحر المسلم[3]، **والثالث**: أنه ثلث دية الحر المسلم[4]، ولكل مذهب دليل يعتضد به، ورد على مخالفه، فما

(١) البحر المحيط للزركشي، ٢٧/٦، واللمع في أصول الفقه للشيرازي، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨، وأثر الأدلة المحتلف فيها للبغا، ص ٦٣٤، والأدلة الاستثنائية عند الأصوليين لأشرف الكناني، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) هو قول أبي بكر وعمر وعثمان وابن مسعود وعطاء ومجاهد والنخعي وغيرهم. انظر: الإشراف على مسائل الخلاف لابن المنذر، ١٤٠/٢ ـ ١٤١.

(٣) هو قول عمر بن عبدالعزيز ومالك والمشهور عن الحنابلة، انظر: المغني لابن قدامة، ٧٩٣/٧.

(٤) هو قول عمر وعثمان في رواية ثانية عنهما، وسعيد بن المسيب والحسن وعكرمة وأبي ثور والشافعي. انظر: المغني لابن قدامة: ٧٩٣/٧.

ينهض للاحتجاج عند هذا، لا يقوم له ساق عند ذاك، بيد أن المذاهب جميعها تتضافر على المقدار الأقل وهو الثلث، لأن (الثلث داخل في النصف، وداخل في الكل، فمن قال بالنصف أو الكل فهو من باب أولى قد قال بالثلث)[1]، وهذا المذهب ارتضاه الشافعي وقضى به، لأنه لم ينهض عنده دليل على الزيادة على الثلث، فأخذ بالأقل، قال: (ولم نعلم أحداً قال في دياتهم أقل من هذا، وقد قيل: إن دياتهم أكثر من هذا، فألزمنا قاتل كل واحد من هؤلاء الأقل مما أجمع عليه)[2].

مهما يكن من أمر فإن الأخذ بأقل ما قيل حجة عند الجمهور، قال به ابن الهمام وأمير باداشاه من الحنفية[3]، والباجي وابن الحاجب من المالكية[4]، والباقلاني والغزالي والجويني والرازي والآمدي من الشافعية[5]، وأبو يعلى والكلوذاني وابن قدامة وابن تيمية من الحنابلة[6]، بل حكى بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه[7].

ويجدر الإلماع هنا إلى أن أقل ما قيل لا ينهض دليلاً بالإجماع عليه فقط؛ لأن الإجماع دال على اتفاق المجتهدين على القسط الأقل، ولا يدل على نفي الزائد عليه، فلا بدَّ، إذاً، من الإجماع مع ضميمة البراءة الأصلية، أي: استصحاب دليل العقل على براءة الذمة مما زاد على الأقل، ومن هنا

(١) الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين لأشرف الكناني، ص ٣٦.

(٢) الأم للشافعي، ١٣٦/٦ ـ ١٣٧.

(٣) التحرير في أصول الفقه، مع تيسير التحرير لابن الهمام، ٢٥٨/٣، وتيسير التحرير لأمير بادشاه، ٢٥٨/٣.

(٤) إحكام الفصول للباجي، ٧٠٥/٢، ومنتهى الوصول والأمل لابن الحاجب ص ٦٤.

(٥) التلخيص للجويني، ١٣٥/٣، والمستصفى للغزالي، ٣٧٦/١، والمحصول للرازي، ١٥٤/٦، والإحكام للآمدي، ٤٠٣/١.

(٦) العدة لأبي يعلى، ١٢٦٩/٤، والتمهيد في أصول الفقه للكلوذاني، ٤/ ٢٦٧، وروضة الناظر لابن قدامة، ٣١٨/١ ـ ٣١٩، والمسودة لآل تيمية، ص ٤٩٠ ـ ٤٩١.

(٧) البحر المحيط للزركشي، ٢٧/٦.

نخلص إلى أن أقل ما قيل مبني على أصلين معتبرين عند أهل العلم هما: الإجماع والبراءة الأصلية، فهذه ثنائية لا تقبل الانفصام والانفكاك، وإلا سقط الاحتجاج بهذا الدليل الاستئناسي، ولم يكن بمرجح ناهض في موارد التعارض ومضايق الاشتباه، قال الجويني: (واعلم أن المقصود هنا لا يثبت إلا بطريقين: **إحداهما**: انتصاب دلالة مقتضية حكماً، **والأخرى**: انتفاء الأدلة المقتضية شغل الذمة، فإذا انتفت استصحب حكم العقل)[1].

وإذا كان الشافعية أكثر الفقهاء تعاوراً لهذا المسلك واستئناساً به، فحري بهم أن يجتهدوا في بيان شروط حجيته والعمل به، وقد كان الزركشي مستقصياً في هذا الباب، مقيداً لشوارده وأوابده، فأشبع القول في ضوابط الأخذ بأقل ما قيل وأوصلها إلى أربعة:

أ ـ أن لا يكون أحد من المجتهدين قال بعدم وجوب الشيء أصلاً[2]، ومعنى ذلك: أن يكون الأقل مجمعاً عليه، فإذا كان هناك قول رابع لا يوجب شيئاً، فإن الأخذ بأقل ما قيل ممتنع، لأنه قول بعض المجتهدين، فينخرم بذلك الإجماع المشروط.

ب ـ أن لا يكون أحد من المجتهدين قال بوجوب شيء من ذلك النوع[3]، وبيان ذلك: أن يقول أحد المجتهدين في مقدار دية الذمي: إن الواجب جمل مثلاً، فهذا القول لا يتوافق مع الأقل في الأقوال وهو وجوب الثلث، حتى وإن كان الثلث أنقص من قيمة الجمل، ومن ثم لا يكون في المسألة شيء هو أقل ما قيل، لأن الجمل ليس جزءاً داخلاً في الأكثر[4].

ج ـ أن لا يوجد دليل أخذ غير الأقل[5]، والمعنى: أنه إذا وجد دليل

(١) التلخيص للجويني، ٣/١٣٧.
(٢) البحر المحيط للزركشي، ٦/٢٩.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه.
(٥) نفسه، ٦/٣٠.

يدل على اعتبار قدر معين غير الأقل الذي قيل، فإن ثبوت الحكم في المسألة يكون بهذا الدليل لا من جهة الأخذ بأقل ما قيل، لأن الأصل أن ندور مع الدليل حيث دار، ولا يلتفت إلى مرجح استئناسي إلا في حال إعواز الدليل.

د ـ أن لا يوجد دليل يدل على ما هو زائد[1]، لأن دليل البراءة الأصلية لا يقوم إلا بهذا الشرط، فإن وجد دليل الزيادة على أقل ما قيل وجب الأخذ بالزائد، لأن العبرة بالدليل الثابت في الشرع، وهو ناقل عن البراءة الأصلية، ولذلك قال الرازي: (ولهذه النكتة ـ أي اعتماد أقل ما قيل على البراءة الأصلية ـ شرطنا في الحكم بأقل ما قيل: عدم ورود شيء من الدلائل السمعية، فإن ورد شيء من ذلك، كان الحكم لأجله، لا لأجل الرجوع لأقل ما قيل)[2].

هذا؛ ولا يسوغ الخلط بين الأخذ بأقل ما قيل والأخذ بالأخف، وهو وارد في إطلاقات بعض الأصوليين بما يشعر بأن معناهما واحد، والصحيح التفريق بينهما، لأنه لا يلزم أن يكون أقل ما قيل هو الأخف على المكلَّف، فضلاً عن أن الأخف قد لا يكون جزءاً من ماهية الأصل، فيختل فيه شرط أقل ما قيل وهو دلالة الإجماع الضمني عليه، قال الزركشي: (وهذا يخالف الأخذ بالأقل، فإن هناك يشترط الاتفاق على الأقل، ولا يشترط ذلك هاهنا)[3]، وقال الرازي: (وربما قالوا: الأخذ بالأخف، أخذ بالأقل، قلنا: هذا ضعيف، لأنا إنما نوجب الأخذ بأقل ما قيل إذا كان ذلك جزءاً من الأصل. . أما إذا كان الأخف ليس جزءاً من ماهية الأصل لم يصر مجمعاً عليه، فلا يجب الأخذ به)[4].

(١) نفسه.

(٢) المحصول للرازي، ١٥٦/٦.

(٣) البحر المحيط للزركشي، ٣١/٦.

(٤) المحصول للرازي، ١٥٩/٦ ـ ١٦٠.

٦ ـ الأخذ بالأخف:

إن الأخذ بالأخف مسلك معتدّ به عند تعارض الأقوال وتضارب الأمارات، ذكره الرازي والزركشي ولم يعزوانه لأحد[١]، وصورته: أنه إذا قام الدليل على وجوب شيء يتحقق بوجهين: أخف وأثقل، ولم يستبن للعلماء رجحان أحدهما بدليل، جاز تقديم الأخف على معارضه من وجوه:

ـ **الأول**: استفاضة الأدلة القاضية بالتيسير ورفع الحرج عن الناس.

ـ **الثاني**: أن استقراء موارد الشريعة يدل على أن أكثر الأحكام سهل ميسور، فيغلب على الظن أن يكون الحكم مشروعاً على وجه التخفيف والتيسير، وما جهل حاله من أفراد النوع الواحد يلحق بالأكثر منه[٢].

ـ **الثالث**: الاستئناس بضرب من القياس أو المناسبة المطلقة، كقول بعضهم: (إن الله جواد كريم غني، والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين هذين الجانبين: كان التحامل على جانب الكريم الغني أولى منه على جانب المحتاج الفقير)[٣].

وقد جرى الأخذ بالأخف على ألسنة العلماء في مناسبات مختلفة، نعدّ منها ولا نعدّدها:

ـ **أولاً**: الترجيح بالأخف في موارد التعارض، وقد أفتى كثير من أهل العلم بما يخالف مذاهب أئمتهم انتصاراً للأخف والأيسر على المكلّف، ومنهم: العز بن عبدالسلام الذي لم يذهب مذهب إمامه الشافعي في جعل التحلل من الحج مقتصراً على حصر العدو، بل مال إلى التوسيع في هذا الباب مراعياً حال كل معذور نزل به ما يستدعي التحلل من الحج، فقال: (والذي ذكره مالك والشافعي لا نظير في الشريعة السمحة التي قال الله تعالى

(١) المحصول للرازي، ١٥٦/٦، والبحر المحيط للزركشي، ٣١/٦.

(٢) نهاية الوصول في دراية الأصول للصفي الهندي، ٣٧٣٧/٨، وقاعدة المشقة تجلب التيسير ليعقوب الباحسين، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٣) المحصول للرازي، ١٥٩/٦، والموافقات للشاطبي، ١٠٤/٥ ـ ١٠٥.

فيها: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1][2]. فإن من انكسرت رجله وتعذر عليه أن يعود إلى الحج والعمرة يبقى بقية عمره حاسر الرأس، متجرداً من اللباس، محرماً عليه النكاح والإنكاح وأكل الصيود والتطيب والإدهان وقلم الأظافر وحلق الشعر ولبس الخفاف والسراويلات، وهذا بعيد من رحمة الشارع ورفقه ولطفه بعباده)[3].

ـ **ثانياً**: الأخذ بالعلة الموجبة للحكم الأخف عند الترجيح بين العلل، على أن تكون العلتان متكافئتين في القوة، ولا يوجد بينهما فروق أو مزايا مرجّحة إلا في جانب الشدة واليسر، وقد ذهب الغزالي إلى تضعيف هذا الضرب من الترجيح، وفي تضعيفه نظر، لأن الأدلة متمالئة على مشروعية التيسير ورفع الحرج، ومن صوره الواضحة: تقديم العلة الموجبة للحكم الأخف على ما يقابلها في موارد التعارض.

ـ **ثالثاً**: تقديم الخبر المبقي على البراءة الأصلية على الخبر الرافع لها، وهذا مسلك مختلف فيه، انتصر له الرازي في (المحصول)[4]، ورفضه غيره مرجّحاً الخبر الناقل عن حكم الأصل[5]، وقد مثلوا لذلك بقوله ﷺ: «**أفطر الحاجم والمحجوم**»[6]، وما ثبت عنه **أنه احتجم وهو صائم**[7]، فالأول رافع للبراءة الأصلية، والثاني مثبت لها، لأن الأصل هو عدم الإفطار، وفي هذا التمثيل نظر؛ لأن البراءة الأصلية لا يعكّر عليها حديث منسوخ، وقد ثبت النسخ بحديث أبي سعيد الخدري قال: (رخص

(١) الحج: ٧٨.

(٢) قواعد الأحكام ٢/١١ ـ ١٢.

(٣) المستصفى للغزالي، ٢/٤٠٦.

(٤) المحصول للرازي، ٢/٤٦٤.

(٥) نهاية الوصول للصفي الهندي، ٨/٣٧١٩.

(٦) أخرجه أبو داود: ٣٣٦٧، وابن ماجه: ١٦٨٠، والدارمي ٢/١٤ عن ثوبان مولى رسول الله ﷺ، وهو حديث لا مرية في صحته كما قال ابن حزم وابن حجر وغيرهما. انظر: تخريجه في (إرواء الغليل: ٩٣١) للألباني.

(٧) أخرجه البخاري: ١٩٣٩، وأبو داود: ٢٣٧٢، والترمذي، ١/١٤٩ عن ابن عباس.

رسول الله ﷺ في القبلة للصائم والحجامة)[1]، وإسناده صحيح (فوجب الأخذ به، لأن الرخصة إنما تكون بعد العزيمة، فدل على نسخ الفطر بالحجامة سواء كان حاجماً أو محجوماً)[2].

٧ ـ إقرار الرخص في محلها:

من تجليات رحمة الله بعباده أنه جعل لكل أمر شاق خارج عن المعتاد مخرجاً ينفّس به عن المكلف، فما عليه إلا أن يتحراه متى افتقر إليه، وإن لم يفعل وتنزه عن الرخصة، تورّط في محظورين:

ـ **الأول**: إساءة الأدب مع الشارع برفض صدقته وإحسانه، وهو يحبّ أن تؤتى الرخص كما يحب أن تؤتى التكاليف الأصلية المعبّر عنها في عرف الأصوليين بالعزائم.

ـ **الثاني**: سدّ باب التيسير عليه، وإهداره لمخرج شرعي سليم لا يغني عنه بديل آخر مهما اجتهد في التماسه على أحسن الوجوه، لأن الإنسان قد يكون مجتهداً في تحصيل مصلحة نفسه من وجه لا يفضي به إليها، أو يفضي به إلى بعض المصلحة لا كلها، أو يفضي به إلى مصلحة معيبة تختلط بمفاسد ترجحها، وكم من مدبر يحسن التخطيط لأمر فلا يستقيم له كاملاً غير منقوص، ولا يجني ثمرته المرجوة على استفراغ الوسع الجاد في الطلب.

ومن ثم كان الأخذ بالرخص في محلّها على وفق الضوابط الشرعية أخذاً بأسباب تحصيل المصالح وتكميلها، والتيسير على الناس تيسيراً يتفاوت قبضاً وانبساطاً بحسب حالات الأفراد وأقدار حاجاتهم، فمن تنزّه عن الرخص أو طلبها من غير وجهها الشرعي كان مخالفاً لمقصود الشارع مما شرع[3].

(١) أخرجه الطبراني ١٠٢/١، والدارقطني وقال: (كلهم ثقات وغير معتمر يرويه موقوفاً). انظر تخريجه في (إرواء الغليل): ٩٣١.

(٢) فتح الباري لابن حجر، ١٥٥/٤.

(٣) الموافقات للشاطبي، ٣٤٩/١ ـ ٣٥٠.

ولما كانت الرخص فسحة تخفيف وترويح من الله عزَّ وجلَّ، أنعم بها على أمته، ترغيباً لها في سلوك طريق الآخرة، وتمكيناً من أسباب الطاعات من أيسر الوجوه، لم يكن لأهل العلم أن يقيدوا العمل بها بالرأي المجرد والتأويل البعيد، فكل ما أطلق الشرع من الرخص فهو على إطلاقه إلا لضرورة، ولا يقبل قول قائل في دين الله إلا بدليل ناهض!!

بيد أن فقهاءنا ضيّقوا ما جاء واسعاً في الشرع، فاشترطوا للرخص شروطاً قيّدت العمل بها، وهي في الأصل لا تحتمل التقييد المنافي لمقصود الشارع فيما شرع، ومن ذلك قول الجمهور بأنه لا يرخص القصر في السفر المحرّم عملاً بالقاعدة المشهورة عندهم: (الرخص لا تناط بالمعاصي)[1]، ومعنى القاعدة: أن فعل الرخصة متى توقّف على وجود سبب، نظر في ذلك السبب، هل هو مشروع أو محظور؟ فإذا كان تعاطيه في نفسه حراماً امتنع معه استباحة الرخصة، فالمسافر للمكس وقطع الطريق والبغي عاصٍ بالسفر، والسفر بنفسه معصية، والرخصة منوطة به، أي مترتبة عليه ترتب المسبب على السبب، فلا يستبيح العاصي بسفره شيئاً من الرخص، قال السيوطي: (الرخص لا تناط بالمعاصي، ومن ثم لا يستبيح العاصي بسفره شيئاً من رخص السفر كالقصر والجمع والفطر)[2].

وهذه القاعدة مختلف في صحتها، إذ لا يسلّم الحنفية العمل بها خلافاً للجمهور، وأقرّهم على ذلك ابن حزم وابن تيمية وطوائف من السلف والخلف، ومتعلّقهم في نقض القاعدة أن نصوص الرخص مطلقة عن التقييد، والمطلق يجري على إطلاقه إلا لضرورة، ومن ثم تقصر الصلاة في جنس السفر وإن كان محرماً، لأن الكتاب والسنة أطلقا السفر، قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾[3]، ولم ينقل ناقل عن النبي ﷺ أنه

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٢٦٠، وإيضاح القواعد الفقهية لعبدالله اللجحي، ص ٧١.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٢٦٠.

(٣) البقرة: ١٨٥.

خص سفراً من سفر، مع علمه أن الضرب في الأرض يكون لأغراض مباحة أو محرمة، ولو كان في الأمر تخصيص لكان بيانه من أوكد الواجبات، لأنه لا يجوز تأخير البيان عن الوقت الحاجة كما يقول الأصوليون.

جاء في (فواتح الرحموت) للأنصاري: ((لنا الإطلاق) أي إطلاق النصوص عن التقييد ينفي كونه للمعصية والمطلق يجري على إطلاقه إلا لضرورة وليست قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾، وهو أعم من كونه للمعصية أو الطاعة)[1]، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية مصوّباً مذهب الحنفية في إجراء المطلق على إطلاقه وإباحة الرخصة في جنس الأسفار: (والحجة مع من جعل القصر والفطر مشروعاً في جنس السفر، ولم يخص سفراً من سفر، وهذا القول هو الصحيح، فإن الكتاب والسنة قد أطلقا السفر)[2].

وقد استدل الجمهور على مذهبه في منع الرخص في سفر المعصية بثلاثة أشياء:

ـ **أولاً**: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[3]، ووجه الاستدلال بالآية: أن (الباغي) هو الخارج على الإمام الذي يجوز قتاله حدّاً، و(العادي) هو العادي على المسلمين كالمحاربين وقطاع الطرق، فإذا ثبت أن أكل الميتة لا يحل لهم فسائر الرخص أولى من جهة القياس أو دلالة النص أو الإجماع.

وتعقّب هذا الاستدلال بأن أكثر المفسرين على أن المراد بالباغي هو الذي يبغي أكل المحرم من الطعام مع قدرته على الحلال، و العادي هو الذي يتعدى القدر المحتاج إليه في حال الاضطرار، فيسرف في تعاطي

(١) فواتح الرحموت بهامش المستصفى للأنصاري، ١٦٤/١.
(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية، ١٠٩/٢٤.
(٣) البقرة: ١٧٣.

المحرم إسرافاً لا يليق بحال الضرورة، والقاعدة: أن الضرورة تقدر بقدرها، قال ابن تيمية: (وهذا التفسير هو الأصوب دون الأول؛ لأن الله أنزل هذا في السور المكية: الأنعام، والنحل، وفي المدنية: ليبين ما يحل وما يحرم من الأكل، والضرورة لا تختص بسفر، ولو كانت في سفر فليس السفر المحرم مختصّاً بقطع الطريق والخروج على الإمام، ولم يكن على عهد النبي ﷺ إمام يخرج عليه، ولا من شرط الخارج أن يكون مسافراً، والبغاة الذين أمر الله بقتالهم في القرآن لا يشترط فيهم أن يكونوا مسافرين... فكيف يجوز أن تفسر الآية بما لا يختص بالسفر، وليس فيها كل سفر محرّم)[1]، وقد ارتضى هذا التفسير القرطبي وابن مرزوق من المالكية[2]، فجوّزا استباحة الرخص في سفر المعصية خلافاً للرواية المشهورة المنصورة في المذهب.

ـ **ثانياً**: أن الرخصة نعمة لا تنال بالمعصية، وأجاب الحنفية عن ذلك بأن المعصية ليست هي السفر، بل هي منفكّة عنه من كل وجه، فتستقل بدونه، ويستقلّ بدونها، نعم هي مجاورة له، لكن مجاورة المعصية لا تبطل المجاور شرعاً، كما لا يبطل الخير بمجاورة الشر له، لأن الله سبحانه وتعالى جعل السفر مناطاً للتخفيف وسبباً للترخيص لما ينطوي عليه من مشقة بدنية ونفسية، فلا تبطل سببيته بعروض معصية مجاورة له بتعدٍّ من المكلف.

ـ **ثالثاً**: أن استباحة الرخص في السفر المحرّم إعانة على تكثير المعاصي، وهذا غلط بيّن (لأن المسافر مأمور بأن يصلي ركعتين، كما هو مأمور أن يصلي بالتيمم، وإذا عدم الماء في السفر المحرم كان عليه أن يتيمم ويصلي، وما زاد على الركعتين ليست طاعة ولا مأموراً بها أحد من المسافرين، وإذا فعلها المسافر كان قد فعل منهياً عنه، فصار صلاة الركعتين

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، ١١١/٢٤.

(٢) نشر البنود للشنقيطي ٥٧/١، وأحكام القرآن لابن العربي، ٥٨/١، والمجموع، شرح المهذب، للنووي ٣٤٣/٤.

مثل أن يصلي المسافر الجمعة خلف مستوطن، فهل يصليها إلا ركعتين وإن كان عاصياً بسفره، وإن كان إذا صلى وحده صلى أربعاً)[1].

إن الراجح في هذه المسألة: أن يجريَ المطلق على إطلاقه إلا لضرورة، فتستباح الرخص في جنس الأسفار وإن كان المسافر عاصياً بسفره، فهذا المذهب أوفق للقواعد، و أقعد بالمقاصد، وأجرى على عموم النقل من الكتاب والسنة، وأسعد الناس به الحنفية ومن لفّ لفّهم.

٨ ـ التمييز بين المقاصد والوسائل:

إن من مَثارات الغلط ودواعي التشديد في الخطاب الفقهي تأصيلاً وإفتاءً الخلط بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة؛ ذلك أن بعض الفقهاء لا يميز بين المقصد وهو المصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفعة، والوسيلة التي تتغير بتغير الزمان والمكان وأحوال والناس، وتثبت مواءمتها للمقصد المرجو من طريق الاجتهاد؛ إذ يناط بالمجتهد رصد وسائل المقاصد، واصطفاء أحسن الوسائل إذا تزاحمت وتداخلت وتعيّن جميعها طريقاً مفضياً إلى مقصد واحد أو مقاصد كثيرة، على أن يكون الاجتهاد في الوسائل منعاً وإيجاباً جارياً في مجالات التشريع الظني ودوائر المسكوت عنه من الأحكام.

إن التشدّد في الوسائل يلزم منه أن الوسيلة مقصودة لذاتها، وثابتة ثبات المقصد المراد تحقيقه، وهذا بدع من القول يجافي المنطق الشرعي الذي نصب الوسائل أدوات مسخرة في تحصيل المقاصد، وهذه الأدوات لا بدَّ أن تتغير بتغير العصر والبيئة والعرف، فإذا نصّ الشارع على شيء منها، فإنما ذلك لبيان الواقع ليس إلا، وليس من غرضه أن يقيدنا بها على سبيل الإلزام، لأن الجمود على الوسائل الشائعة في العصر النبوي تعطيل للاجتهاد، وإعاقة للشريعة عن تحصيل المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، ألم يقل القرآن الكريم: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، ٢٤/١١٣.

رِبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ﴾[1]، ومع هذا البيان القرآني لوسائل مواجهة العدو والاستعداد لنزاله لم يقل أحد من أهل العلم أن الحرب لا تدار إلا بالخيل التي نص عليها القرآن، بل لكل عصر خيله، وخيل عصرنا الطائرات والصواريخ والدبابات وما شئت من الأسلحة المتطورة التي ما زالت مطوية في ضمير الغيب.، قال الشيخ القرضاوي في معرض انتقاده للمتشددين في الوسائل: (وما ورد في فضل احتباس الخيل، وعظيم الأجر فيه، مثل حديث: «**الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة: المغنم والأجر**» ينبغي أن يطبق على كل وسيلة تستحدث، تقوم مقام الخيل، أو تتفوق عليها بأضعاف مضاعفة)[2].

إن الوسائل لما كانت مرتبطة بمصالح الناس، ومصالحهم غير متناهية أو محصورة، فالوسائل أولى بالتنامي وعدم التناهي، ولذلك لا مسوّغ لحصرها مقدّماً، أو الاجتزاء بما جاء منصوصاً عليه منها، فالأطباء كانوا يتوسلون قديماً بالمشرط والسكين والكيّ في العلاج، وطب اليوم يقوم على آلات مستحدثة في غاية التطور والدقة، فهل نجمد على أساليب رثة متهالكة في التطبيب بدعوى الحفاظ على الموروث والإبقاء على الوسائل الأصيلة؟! إنه ـ لعمري ـ منطق فجّ مأفون يتعامى عن سنة الحياة القاضية بأن الوسائل آخذة في التعدّد والتجدّد بحسب توغّل الإنسان في مجاهيل العلم الحسي ومسالك الاكتشاف الكوني، وهو توغّل محمود أقرّه الحديث المشهور في تأبير النخل: «**أنتم أعلم بأمر دنياكم**»[3].

والعجب من قوم ما زالوا يتشبّثون بوسائل متغيّرة كاستعمال السدر عوض الصابون، والأحجار عوض الماء، والسواك عوض فرشاة الأسنان، ويزعمون أن الحياد عنها نصرة للبدعة، والاقتصار عليها إحياء للسنة، مع أن هذه الوسائل طرق مفضية إلى مقصد التنظيف والإنقاء، وما دام المقصد

(١) الأنفال: ٦٠.

(٢) كيف نتعامل مع السنة النبوية ليوسف القرضاوي، ص ١٤١.

(٣) رواه مسلم في كتاب الفضائل: ٢٣٦٣.

متحققاً بوسائل بديلة فلا ضير في التغيير إذا أملاه منطق العصر وحاجة الناس، ولذلك قال فقهاؤنا: (يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد)[1]. هذا؛ ولا نغفل أن لبعض الوسائل فضيلة ومزية على غيره، فالاستياك بعود الأرك مثلاً مطهرة للفم ومرضاة للرب، والاقتداء في ذلك بفعل النبي ﷺ محمود جداً، إلا أن بعض المجتمعات لا يتيسر لها هذا العود، فيسد مسدّه (معجون الأسنان)؛ لأنه وسيلة مفضية إلى مقصد الإنقاء، وليس مقصوداً لذاته.

ومن عجيب ما قرأت في هذا الباب ما ذكره بعض العلماء (أنه زار بعض البلاد في آسيا الإسلامية، فوجد في دورات المياه عندهم أحجاراً صغيرة مكدسة في جوانبها، فسألهم عن سرها، فقالوا: إننا نستجمر بها إحياء للسنة!)[2]، وهذا الحدث ينبئك بوضوح وجلاء عن مبلغ التضييق في الوسائل المتغيرة، والأصل فيها أن تكون محل اجتهاد وتنقيح ليتوصل بها إلى المقاصد من أحسن الوجوه بحسب طروء المستجدات، وطبيعة النصوص، وملكة الفقيه ونظره المقاصدي.

وأجدني هنا مضطراً إلى بيان الفروق الجوهرية بين المقاصد والوسائل، فإن الخلط بينهما ـ وهو مثار الغلط في كثير من تفريعات الفقهاء وفتاويهم ـ لا يزول إلا بإتيان هذا المسلك:

ـ **أولاً**: إن الوسائل غير مقصودة لذتها؛ وإنما هي مقصودة باعتبارها طريقاً إلى تحصيل مقصد ثابت، بخلاف المقاصد؛ فإنها مقصودة لذاتها من حيث كونها الأصل الذي يسعى إلى تحقيقه.

ـ **ثانياً**: المقاصد تتضمن المصالح والمفاسد، بخلاف الوسائل؛ فإنها عارية في ذاتها عن المصلحة والمفسدة.

ـ **ثالثاً**: الأصل في الوسائل التعدّد والتجدّد، لأن المصالح غير متناهية

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ١٥٨.

(٢) كيف نتعامل مع السنة النبوية ليوسف القرضاوي، ص ١٤٣.

فالوسائل إليها أولى بعدم التناهي، بخلاف المقاصد فإنها ثابتة مطردة لا ينال منها شيء من مؤثرات الزمان والمكان.

ـ **رابعاً**: الوسائل لا تستقل بنفسها، بل هي تبع لمقاصدها، بحيث لو سقطت المقاصد سقطت الوسائل، لأن الأصل إذا اختلّ اختلّ فرعه من باب أولى، فالوسائل مع مقاصدها كالصفة مع الموصوف والتابع مع المتبوع، قال ابن عاصم الأندلسي:

ويسقط اعتبارها ويفقد بحيثما يسقط ذاك المقصد[1]

والحق أن هذه الفروق جميعاً تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الوسائل أخفض رتبة من المقاصد، ولذلك ساغ التساهل والترخص في الوسائل، فيستباح فيها من الأفعال ما لا يستباح في المقاصد، ويشترط في المقاصد ما لا يشترط في الوسائل، ومثال ذلك: أن النية مشروطة في المقاصد دون الوسائل، إذ لم تختلف الأمة في إيجاب النية للصلاة، واختلفوا في إيجابها للوضوء، كما أجاز الحنفية الجمع بين العبادتين إذا كانتا من باب الوسائل كما لو اغتسل الجنب يوم الجمعة للجمعة ولرفع الجنابة اتفق له الأمران، لأن العبادتين من جنس واحد ولم يختلف مقصودهما، فدخلت إحداهما في الأخرى، ولم يبيحوا ذلك في المقاصد إلا بتفصيل[2]. وقد عبر فقهاؤنا عن اتساع باب الوسائل وجواز الاجتهاد فيه بقاعدة جليلة: (يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد)[3]، وتعضّد هذه القاعدة أخت لها انبنت عليها وهي: (مراعاة المقاصد مقدّمة على رعاية الوسائل أبداً)[4]، وهذه قاعدة ترجيحية تغلّب كفة المقاصد على كفة الوسائل في موارد التعارض؛ ذلك أن المقصد هو الأصل الأصيل الذي يسعى إليه،

(١) شرح مرتقى الوصول لمحمد فال، ٧٦/١.

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٤٠.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ١٥٨.

(٤) القواعد للمقري، ٣٣٠/١.

والوسيلة خادمة له وموطئة لتحصيله، فإذا عاد الفرع على الأصل بالإبطال بطل. وقد كانت هذه القاعدة متسمسك مالك والشافعي في قولهما: إن المصلي بالتيمم إذا وجد الماء أثناء الصلاة لا يقطعها، لأن الصلاة مقصد أولى بالرعاية والاعتبار، فلا يقدّم عليها الوضوء وهو وسيلة إليها.

إن فتح الباب الاجتهاد في الوسائل والكيفيات يقود إلى طفرات تجديدية في مضامير شتى، ويعين على جلب المصالح ودرء المفاسد من أمثل الوجوه وأيسرها، على وفق مراد الشارع ومقصوده، لأن الوسائل لم تشرع إلا لاستيفاء أحكام ثابتة وغايات مطردة، فهي من هذا الوجه خادمة للمقاصد ومعضّدة لها، ولا أحب أن يستبدّ بنا الخوف من انتفاش البدع من جهة التوسع في الوسائل، لأنه لا يخشى من البدعة إلا إذا اصطبغت الوسيلة بصبغة الحكم الأصلي، أو إذا زاحمت الوسيلة كيفية مشروعة ثابتة من جهة المضاهاة للشرع والاستدراك عليه، لأن في الشرع وسائل ثابتة حدّدت طرقاً مضبوطة إلى مقاصدها، بحيث لو انخرمت الوسائل لزم من ذلك انخرام المقاصد، فالأحكام الوضعية، وكيفيات العبادات، وشرائط الصحة، أمور نصبها الشارع طرقاً مفضية إلى مقاصدها، بخلاف الوسائل المتغيرة، فإنها محلّ نظر واجتهاد، وكلما كان المجتهد فيها على حظ وافر من العلم وشفوف النظر كانت وسائله إلى جلب المصالح ودفع المفاسد قوية وقريبة ومناسبة.

وهنا ضوابط لا بدَّ من رعيها عند التوسع في الوسائل وإعمال النظر في وجوه استعمالها، ويمكن إجمالها فيما يلي:

أ ـ إن على المجتهد أن يشبع النظر في كيفية إجراء الوسيلة، ووجوه المنافع والمضار فيها قبل البتّ في حكم إيجابها أو منعها، فإن وسائل قد تباح أو تجتنب في وقت دون وقت، ولطائفة من الناس دون طائفة، فربّ وسيلة تكون ضارة اليوم فتصير بعد وقت يسير ذات منفعة محقَّقة بحكم تغير أعراف الناس وتقدّم خطى العلم، وما شئت من هذه المؤثرات الفاعلة في تغيّر حكم الوسائل.

ب ـ الاحتكام إلى معيار كبر المصلحة أو المفسدة في الحكم على الوسائل، لأن العبرة في إجراء الوسيلة بالمآل والثمرة، فإذا كانت المصلحة المجتلبة راجحة على المفسدة ساغ التوسل بها، لأن أغلب حالات الجلب لا تنفك عن بعض المفاسد، والمصالح الخالصة نادرة وعزيزة، وإذا كان العكس، منعت الوسيلة لإفضائها إلى المفسدة الراجحة، ومن ثم انخرام المقصد الذي تسعى إلى تحصيله، (وهذا ضابط مهم، لأن التصرف في الوسائل ليس بالأمر الهين في كثير من الأحيان خصوصاً حين يقتضي الأمر إيجاب أو منع مباحات قد اعتاد الناس على التسامح فيها، ولذلك لا محالة من ترتيب المصالح والمفاسد حسب كبرها ثم التصرف في حكم الوسائل بمقتضى ذلك)[1].

ج ـ تجديد النظر في حكم الوسائل التي لا يخصها نص بالحكم؛ وإنما هي مدرجة في عموم الأمر بجلب المصالح ودفع المفاسد، وداخلة في مطلق السعي إلى إقامة صرح الدين وهدم المنكرات من أساسها، فالوسيلة التي تخدم مقصداً معيناً اليوم، يجدّد النظر فيها بعد زمن يطول أو يقصر، لأنها قد تصير مخلّة بالحكم الشرعي، أو مبطلة للمقصد الأصلي، فالأمر يقتضي، إذاً، تفحصاً مستمراً لمواءمة الوسيلة لمقصدها، وكذا قدرتها على الإفضاء إلى المطلوب تحصيله بحسب المعطيات الإنسانية والمتغيرات الزمنية في كل عصر.

د ـ إن الوسائل، وإن كان منصوصاً عليها بحكم خاص، فإنها تحتمل التوسّع والتجدّد ما أفضت إلى مقاصدها الثابتة، لأنها ليست مقصودة لذاتها؛ بل هي مجرد طرق مؤدية إلى المقصود تتأثر بظروف العصر، وأحوال الناس، ومقتضيات الاجتهاد، وإذا كان هذا الكلام مسلَّماً من الناحية الأصولية، فإن وصف وسيلة خصّها النص بالحكم بأنها ليس مقصودة لذاتها معترك اجتهادي صعب، لا يجازف فيه ببادىء الرأي وأول الخاطر، ويشترط فيمن يخوض غماره أن يكون متمهراً في الأصول، مضطلعاً بالمقاصد، ملمّاً

(١) تمكين الباحث من الحكم بالنص بالحوادث لوميض رمزي العمري، ص ٣٢٣.

بالمسألة الفقهية المنظورة، وإلا تعطّلت الشريعة، وانتفشت البدع، وآل النظر الاجتهادي إلى انتكاسة شرعية وواقعية.

٩ ـ التمييز بين الوسائل والبدع:

إن من بواعث التضييق في دين الله الحكم بإبطال بعض الوسائل المصلحية الاجتهادية بدعوى أنها بدع لا تجري على نظير أو أصل شرعي، وهذا الخلط بين الوسائل والبدع كان مزلّة أقدام ومضلّة أفهام على تراخي العصور، مع أن الفرق بين الأمرين واضح لائح، فالبدعة تجري في العبادات والقربات باتفاق، ولا تجري في المعاملات والعادات في الجملة، لأن مبناها على رعاية المصالح والسعي وراءها[١]، وقد أنكر الشاطبي على أقوام إدراج البدع في المعاملات والعادات على سبيل الإطلاق فقال: (هذا من المستنكر جداً)[٢]، ولنا أن نلمح في إنكاره تبصراً بالمآل الشنيع لتوسيع دائرة البدع، وهو رفض كل مستحدث في معاش الناس وشؤون حضارتهم، ولو كان من قبيل العرف الصحيح أو المعاملة الصرفة، مما يورط الناس في حرج بالغ لا تقرّ الشريعة مثله.

صحيح أن بعض السلف كان يمج بعض الأشياء العادية المستحدثة ـ وإن كان جائزاً ـ مبالغة في الحفاظ على أصل الاتباع[٣]، ولكن هذه الكراهة لا يعتدّ بها في ميزان الشرع، ما دام يعوزنا الدليل على ذلك، ونحن نعبد الله بالدليل لا بأذواق الناس ومذاهبهم في الاختيار، فهذا الضرب من الكراهة، إذاً، شخصي محض مرجعه إلى الذوق أو المزاج أو التركيبة النفسية للكاره.

ولا أحبّ أن أخليَ المقام هنا من بيان الفروق الجوهرية بين الوسائل والبدع، إذ بها يزول الغبش، وترد الأمور إلى نصابها، ويتوقى الخلط بين ما هو بدعي ومصلحي اجتهادي:

(١) الاعتصام للشاطبي، ٦٢٧/٢ ـ ٦٣٤.

(٢) نفسه، ٥٦٨/٢.

(٣) تلبيس إبليس لابن الجوزي، ص ٢٤.

ـ **أولاً**: أن الوسيلة تفضي إلى المصلحة أو المفسدة، بخلاف البدعة فإنها لا تفضي إلا إلى المفسدة، إذ تساعد على تشويه معالم الشرع، وتعطيل مقاصده.

ـ **ثانياً**: أن الوسيلة قد يرد في شأنها دليل خاص من الشرع كشرائط الصحة في العبادات، بخلاف البدعة؛ فإنها عارية عن الدليل الشرعي، كصيام يوم الإسراء والمعراج شاع بين الناس على أنه تطوع صحيح، وهو مبتدع مخترع لم ينقل صومه عن الرسول ﷺ، ولا صامه أحد من سلف هذه الأمة، والقاعدة المشهورة تقضي بأن الأصل في العبادات التوقيف.

ـ **ثالثاً**: أن الوسائل تجري في المعاملات والعادات والتقديرات والعقوبات، بخلاف البدع؛ فإنها تجري في العبادات باتفاق، وقد تجري في المعاملات والعادات من حيث التعبد وقصد التقرب، ومثال ذلك: ترك أكل الفواكه فعل عادي جائز، لكنه يكون بدعة إذا ظن التارك أن تركه من باب القربة أو التطوع المرغوب فيه.

ـ **رابعاً**: أن الوسائل أفعال لا تقصد لذاتها، بل هي طرق مفضية إلى مقاصد ثابتة، بخلاف البدع؛ فإنها فعل مقصود لذاته يراد به المبالغة في التقرب إلى الله.

وفي ضوء هذه الفروق نستطيع الجزم بأن الوسيلة إذا كانت جارية في باب العبادات، ولم ينهض دليل على مشروعيتها، فهي وسيلة بدعية تجتنب، لأن الأصل في العبادة التوقيف، وإذا كانت داخلة في باب العادات والمعاملات ولم يقم دليل على مشروعيتها فلا تعدّ بدعة بل وسيلة مصلحية، إلا أن يقصد المتوسل بها أنها قربة في ذاتها يحبها الله ورسوله، فحينئذٍ يكون مستدركاً على الشرع، وناقضاً لعراه، نسأل الله السلامة والعافية.

ومن ثم فإن ما يستحدث اليوم من أشكال التنظيم الإداري والسياسي كالبرلمانات والنقابات والجمعيات وهيئات حقوق الإنسان وسائل مصلحية مفضية إلى مقاصد ثابتة كإقرار العدل والأمن والاستقرار، وقد ينقّح فيها المجتهدون كل عصر بما تقتضيه مصالح الناس، ومؤثرات الزمان والمكان،

فهي إن كانت اليوم موائمة لمقاصدها ومفضية إلى غاياتها، فقد يطرأ في مستقبل الأيام ما يستدعي تجديد النظر فيها على نحو يضمن الإفضاء المحقَّق إلى المقصود على اختلاف الزمان والمكان، وإلا تأخرت الوسائل عن مقاصدها، واشتط ميزان الشرع في تسديد الحياة بتعاليمه الخالدة الراشدة.

١٠ ـ التمييز بين الحيل والمخارج:

إن بعض الفقهاء أطلق لفظ الحيل على كل ما يحتال به لتحصيل مقصد ما سواء كان ممنوعاً مرغوباً عنه، أو مشروعاً مرغوباً فيه، **فالأول**: هو الاحتيال الممنوع الذي يقلب الأحكام الشرعية الثابتة إلى أحكام أخر بفعل ظاهره حق وباطنه مكر وخداع، **والثاني**: هو الاحتيال المخلص من مضايق الإثم وبراثن الحرج بفعل لا شبهة فيه. والحق أن في هذا الإطلاق توسعاً وتسامحاً، لأن الحيلة المشروعة لا يليق بها لقب (الحيلة) لما ينطوي عليه من معاني المخادعة والمكر وإظهار أمر وإخفاء خلافه، وقد أحسن بعض الفقهاء صنعاً حين سماها (مخرجاً)، ولاسيما أن الحيلة إذا أطلقت في عرف الفقهاء أريد بها (الحيل التي يستحل بها المحارم كحيل اليهود)[1].

وضابط التفريق بين الحيل والمخارج أن كل ما يتوسل به إلى تطبيق الأحكام الشرعية تطبيقاً صورياً عارياً عن المقاصد الشرعية والحكم الربانية، بقصد التفصي من التكاليف، وهدم العزائم، واستباحة المحارم، وهضم حقوق العباد، فهو ما يسمى بالحيلة الممنوعة، وكل ما يتذرع به الإنسان إلى التخلص من مواقعة الحرام، والتوصل إلى تعاطي الحلال، رفعاً للحرج، وسداً للحاجة، وجلباً للمصلحة، مع الحفاظ على كيان الحكم الشرعي بمقاصده وحِكمه، وصيانة حقوق الله والعبد، فهو ما يسمى بالمخرج الشرعي، وهذا الضابط مستخلص من مجموع أقوال العلماء في الحيل والمخارج، يقول ابن قيم: (فأحسن المخارج ما خلّص من المآثم،

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية، ٣/٢٢٣.

وأقبح الحيل ما أوقع في المحارم، أو أسقط ما أوجبه الله ورسوله من الحق اللازم)[1]، ولم يكتف ابن قيم بإجازة الإفتاء بالمخارج بل استحب ذلك تخليصاً للمستفتي مما يلحقه من حرج شديد وورطة خانقة[2].

وثمة مسائل يلتبس فيها الأمر، ويشقّ التمييز بين الحيل والمخارج، فيحتاج المفتي فيها إلى وفور علم، وسداد نظر، ومتانة دين، حتى يصادف أحسن المخارج وأنسب الوسائط التي لا محذور فيها، ويثبت بذلك حقاً، أو يدفع مظلمة، أو يقضي حاجة من باب التيسير. ويمكن الاستئناس بالأمثلة التي ساقها ابن قيم في معرض حديثه عن المخارج، وقد جاوزت المائة مع تفصيل مفيد وتأصيل محكم[3].

فمن المستنكر جداً أن نلفيَ من الفقهاء من ينكر العمل بالمخارج على الإطلاق، ويرى فيها ضرباً من المخادعة التي لا تنفك عن الحيل، وقد أرشد الله تعالى نبيه أيوب عليه السلام إلى المخرج من يمينه، فبدل أن يضرب امرأته ضربات متفرقة، أذن له في الضرب بالضغث مجموعاً، ليتحلل بذلك من يمينه. وثبت في الصحيح أيضاً أن رجلاً استعمله النبي ﷺ على خيبر، فجاءه بتمر جنيب[4]، فقال له رسول الله ﷺ: «**أكل تمر خيبر هكذا؟**» قال: لا والله يا رسول الله، إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين والثلاثة، فقال رسول الله ﷺ: «**فلا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثم ابتع بالدارهم جنيباً**»[5]، وهذا الحديث عمدة القائلين بجواز المخارج التي فيها مندوحةٌ عن المحرمات، وتخلّص من المضايق كما أن في المعاريض مندوحةً عن الكذب؛ ذلك أن المخرج الشرعي السليم من جنس المعاريض المباحة التي جرى بها عمل السلف من غير نكير.

(١) أعلام الموقعين لابن قيم، ٢٨٣/٤.

(٢) نفسه.

(٣) أعلام الموقعين لابن قيم، ٢٨٣/٤.

(٤) من أجود أنواع التمر. انظر: المصباح المنير للفيومي، ص ٤٣.

(٥) رواه مسلم في كتاب المساقاة: ١٥٩٣.

١١ ـ استثمار فقه البدائل:

من فقه المفتي ونصحه أنه إذا منع شيئاً ذكر بديله المباح رفقاً بالمستفتي وتيسيراً عليه، والشرع لم يمنع المحرمات إلا وعوض عنها ببدائل تسد مسدّها وتغني غناءها أو أكثر؛ إذ إن تجريد الممنوع عن بديله المباح كتشخيص الداء دون وصف الدواء، وهذا ليس من العلم النافع في شيء.

والحق أن بدائل الحلال وأعواض المباح في الكتاب والسنة من الوفرة والكثرة بالدرجة التي يتعذر معها الإحاطة والإيعاء، وذلك مقصود لرفع الحرج عن هذه الأمة، وسدّ حاجاتها، ونقلها عن أوضاعها المنكرة بأسلوب الحكمة والتبصّر؛ ولذلك قال فقهاؤنا: في الحلال ما يغني عن الحرام.

لقد أغنانا الإسلام بالبيع الحلال عن الربا، وأغنانا بالنكاح الطيب عن الزنا والسفاح، وأغنانا بما لذّ من الأشربة عن المسكرات، وأغنانا بالذكر والاستغفار عن اللهو وعبث القول، وأغنانا عن الخط على الرمل واستطلاع الغيب بالاستخارة، وهكذا دواليك.. ولم يكن هذا المسلك في إزالة المنكر والإرشاد إلى بديله خاصاً بالإسلام وحده، بل كان مسلك الرسل جميعاً وورثتهم من بعدهم، ويشهد لذلك ما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنه لم يكن نبي من قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شر ما يعلمه لهم**»[1].

ومن المؤصلين الرواد لفقه البدائل ابن قيم الذي أكد أن التبصّر الفقهي في الدعوة يقتضي إزالة المنكر مع الإرشاد إلى ضده، يقول: (فإذا رأيت أهل الفجور والفسوق يلعبون بالشطرنج كان إنكارك عليهم من عدم الفقه والبصيرة إلا إذا نقلتهم منه إلى ما هو أحب إلى الله ورسوله كرمي النشاب، وسباق الخيل، ونحو ذلك، وإذا رأيت الفساق قد اجتمعوا على لهو ولعب أو سماع مكاء وتصدية، فإن نقلتهم عنه إلى طاعة الله فهو المراد، وإلا كان

(١) رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب الوفاء ببيعة الخلفاء، ١٤٧٢/٣، وابن ماجه في كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، ١٣٠٦/٢، واللفظ لمسلم.

تركهم على ذلك خيراً، من أن تفرغهم لما هو أعظم من ذلك، فكان ما هم فيه شاغلاً عن ذلك، وكما إذا كان الرجل مشتغلاً بكتب المجون وغيرها، وخفت من نقله عنها انتقاله إلى كتب البدع والضلال والسحر، فدعه وكتبه الأولى، وهذا باب واسع)[1].

ثم يمثّل ابن قيم للعالم المرشد إلى البدائل بالطبيب الناصح للمريض باجتناب ما يضره، وتعاطي ما ينفعه، فهو من هذا الوجه طبيب الدين، يقول: (وهذا لا يتأتى إلا من عالم ناصح مشفق، قد تاجر الله، وعامله بعلمه، فمثاله في العلماء مثال الطبيب العالم الناصح في الأطباء، يحمي العليل عما يضره، ويصف له ما ينفعه، هذا شأن أطباء الأديان والأبدان)[2].

فحري بعلمائنا، اليوم، أن يسلكوا مسلك التيسير بوصف بدائل الحرام والممنوع، وفتح أبواب الحلال والمباح، فإن المستفتي لا يقصد العالم لمعرفة أحكام الحلال والحرام فحسب، بل ليظفر بمخرج شرعي مباح يغنيه عن الباطل بما هو أنفع من الحق، فإذا سأله عن حكم المصارف الربوية دلّه على المصارف الإسلامية، وإذا سأله عن حكم الخط على الرمل دلّه على الاستخارة، وإذا سأله عن حكم صيام الإسراء والمعراج دلّه على صيام عاشوراء، وهذه البدائل المحلَّلات ذات غناء أوفر، وعائد أجزل في الدنيا والآخرة، لكن العالم إذا لم يرشد إليها وينصح بها كانت كالدواء النافع الذي يضن به الطبيب المعالج، فيتفاقم المرض والعلاج قريب ميسور!!

١٢ ـ مراعاة العرف:

إن كثيراً من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو حدوث ضرورة، أو فساد أهل العصر، وهذه اعتبارات راجعة إلى ارتباط فقه التنزيل بعناصر الواقع التي لا يمكن التغاضي عنها في كل عملية اجتهادية راشدة تربط بين وحي السماء وواقع الأرض، ومن هنا تلوح خطورة الجمود

(١) أعلام الموقعين لابن قيم، ٣/٧.

(٢) نفسه، ٤/٢٠٥.

على الفتاوى القديمة والأحكام المسطورة في المظان الفقهية، إذ يلحق الناس حرج شديد من جهة تكليف ما لا سبيل إليه، وفرض أعراف قديمة بالية لا تمت إلى الواقع بسبب أو نسب!! يقول ابن قيم: (هذا فصل عظيم جداً وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به)[1].

إن إغفال العرف فيما يصدر من الفتاوى والأحكام اجتزاءً بالمنقولات القديمة التي جرت على أعراف زمانها، واصطبغت بصبغة بيئتها، (ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين)[2] الذين متى تجدّد العرف اعتبروه، ومتى سقط ألغوه، فكان اجتهادهم في تفاعل دائب مع الواقع، وتواصل حميم مع عناصر الجدة فيه، بخلاف المقلّدة؛ فإنهم نزلوا الاجتهادات القديمة على الأوضاع الجديدة، وأغفلوا تحقيق مناطات الأحكام، وكأن النظر الفقهي يفصل بين إثبات الحكم بمدركه الشرعي وتعيين محله الصحيح، أو يجري الأحكام مقطوعة عن وعائها الخارجي ومآلها الواقعي دون اعتداد بثمرة تطبيقها، هل تؤول إلى المقصد المرجو أو تتخلف عنه؟ وهذا كله مفضٍ إلى الحرج الشديد في الدين، وتحريف المراد الإلهي من الوحي الذي أريد له أن يكون قيّماً على الواقع ومسدّداً له، يقول ابن عابدين: (إن جمود المفتي أو القاضي على ظاهر المنقول مع ترك العرف والقرائن الواضحة والجهل بأحوال الناس يلزم منه تضييع حقوق كثيرة وظلم خلق كثيرين)[3].

ومن ثم فإن تغير العرف العملي في البلد نتيجة اختلاف الزمان والمكان، يلزم منه تغير الحكم الشرعي المعلّل به، والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، فلو تغير العرف في النقد مثلاً حمل الثمن في البيع على

(١) أعلام الموقعين لابن قيم، ٣/٥.

(٢) الفروق للقرافي، ١/١٧٦ ـ ١٧٧.

(٣) مجموعة رسائل ابن عابدين، ١/٤٧.

النقد الجديد دون ما كان شائعاً قبله، وكذا يراعى تغير العرف القولي، فلا يجوز للمفتي أن يفتي في الأيمان والوصايا والأوقاف بما اعتاده هو من إطلاقات اللفظ، بل يحمل الألفاظ على ما تعارف عليه أهل البلد، وإن كان مخالفاً للحقائق الأصلية ولسان العرب، ومن هنا يلزم المفتي أن يخالط الناس، ويتحقق من مذاهبهم في المعاملة والاصطلاح، حتى تكون فتواه صحيحة من جهة فقه النص وفقه الواقع معاً.

فلا غرو أن يصير العرف، إذاً، أمارة ترجيح في موارد التعارض، وفيصلاً عند اختلاف الأئمة، وسبباً في العدول عن مشهور المذهب إلى القول الضعيف فيه، وهو ما يسمى بنظرية ما جرى به العمل عند المغاربة المتأخرين، فقد استمد سلطانه التشريعي من سمته الواقعي المؤثر في تفسير النصوص، وتغيير الأحكام، واستيفاء مقاصد الشرع في التيسير ورفع الحرج.

بيد أن هناك عوائد ثابتة لا تتغير باختلاف الزمان والمكان، وهي ما دلّ الدليل الشرعي على طلبها أو تحريمها أو الإذن فيها، وذلك مثل ستر العورة فقد تعارف الناس على وجوبه قديماً وحديثاً، فلا يقال في زمن من الأزمان: جرى العرف بعدم استقباح إظهار العورة[1]، وفي هذا إدحاض لمذهب بعض المعاصرين في تسويغ الأعراف الفاسدة والخرافات البالية بذريعة جريان العمل بها، وتعارف الناس إياها، وكأن شيعوعة الفعل تدل على جوازه وانحساره يدل على منعه، وهذا وهم قبيح جرّ على الأمة ما جرّ من ويلات البدع والمخالفات الشرعية.

١٣ ـ مراعاة المقاصد:

إن المقاصد قبلة المجتهدين وضالتهم أنى وجدوها فهم أحق بها، يستهدون بنورها، ويستظلون بظلها، إذ هي الآصرة الرابطة بين الحكم وحكمته، والميزان الضابط لتفسير النصوص، والمرجح الناهض في موارد الخلاف، والمعيار الكاشف عن خصائص الشريعة ومحاسن الملة، ومن ثم

(١) الموافقات للشاطبي، ٢/٢٨٣ ـ ٢٨٥.

يدقّ نظر المجتهد في المعنى الذي اجتهد فيه بقدر توغّله في العلل، واضطلاعه بالمقاصد، وإلا أثبت حيث يجب النفي، ونفى حيث يجب الإثبات، وآل الاجتهاد في نهاية المطاف إلى إجحاف بحقوق الخلق، وتضييع لجوهر الدين.

ولسنا بحاجة هنا إلى بسط مقدمات عن المقاصد من حيث تاريخها ومبادىء نظريتها، فقد اضطلعت بذلك دراسات كثيرة فكفت وشفت؛ وإنما غرضنا استجلاء أثر الفقه المقاصدي في تحقيق مبدأ التيسير ورفع الحرج، وبيان ذلك من وجوه:

ـ **أولاً**: أن الجمود على اللفظ ومقتضياته اللغوية، والوقوف عند الظاهر وملامحه الجزئية، مسلك يضيّق واسعاً في شرع الله، ويزيد الناس من أمرهم عسراً، إذ قد يكون الحكم المبني على الظاهر مشدّداً، فلو راعينا مقصده وروحه آل الأمر إلى اليسر والتخفيف؛ ولذلك كان الاتجاه المقاصدي في فهم النصوص وتفسيرها مذهباً وسطاً بين الإسراف في التأويل وتحميل الألفاظ ما لا تطيق والجمود الحرفي الضيق، وفي إطار هذه الوسطية يحدد نطاق تطبيق النصوص ومجال إعمالها في ضوء المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفعة.

ـ **ثانياً**: أن واقع العصر تترى مستجداته ونوازله، وتتعقد ظواهره وتجلياته، وتتزاحم مصالحه ومفاسده، مما يستلزم التسلح بالفقه المقاصدي بوصفه ميزاناً يزن مناهج تعرّف أحكام المسائل المستجدة، فإذا نزلت نازلة لا يعرف لها حكم فيما لاح للمجتهد من منقولات، أو نظير ترد إليه وتحمل عليه، حكّمت المقاصد القريبة العالية، وروعيت المصالح والفاسد جلباً ودفعاً، فيجاب عنها ـ أي النازلة ـ بمقتضى النظر المصلحي والمقاصدي، ولهذا المنزع الاجتهادي مسميات مختلفة كالقياس الكلي، والقياس الواسع، والقياس المصلحي، والاستحسان.

فإلزام المجتهد بالفقه المقاصدي في المعاني التي يجتهد فيها ضرورة لا محيص عنها، إذ به تتسع دائرة النص الشرعي ومشمولاته، فيتسع بذلك

صدر الشريعة لاحتواء المستجدات والنوازل، واستيعاب الحلول لها على وفق مرادات الشارع في استيفاء مصلحة الإنسان عاجلاً وآجلاً. ومن ثم يلزم من الجهل بالمقاصد أو الاستخفاف بها التضييق على الناس بسد باب الشرع أمام المتغيرات المتسارعة التي يعج بها عصرهم، فتفوتهم معرفة الحلول الشرعية فيما يستجدّ بفوات الاجتهاد فيها من طريق النظر المقاصدي الثاقب.

ـ **ثالثاً**: أن الفقه المقاصدي يلزم المجتهد بالنظر الموضوعي التكاملي في الوقائع، فيراعي فيها: المدرك الشرعي، والواقع المعيش بخصوصياته الزمانية والمكانية، والمكلَّف، يقول الشاطبي: (كل دليل شرعي مبني على مقدمتين: **إحداهما**: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، **والأخرى**: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي)[1]، ويؤخذ من هذا التأصيل أن الاجتهاد يبنى على إدراك سليم للمراد الإلٰهي من الوحي، ويوازي هذا الإدراك إدراك ثانٍ لمحل تطبيق الحكم، إذ لا يكفي في العملية الاجتهادية معرفة المدرك الشرعي؛ وإنما لا بد من تنزيله على الواقع تنزيلاً محكماً حتى يسفر عن مآله المرتقب ومقصده المرجو، ولا تستقيم هذه الثمرة الاجتهادية كاملة غير منقوصة إلا بمراعاة الضمائم السياقية والمقامية، فأحوال الناس، وعوائد البلد، ومتغيرات العصر أمور يجب أن توضع في الحسبان عند التنزيل الفقهي على الواقعات، وإلا تخلفت المقاصد عن أحكامها بسبب اضطراب النظر، وانفلات المعيار، وضيق الأفق الاجتهادي.

فغياب النظر المقاصدي، إذاً، يلزم منه غياب الاجتهادي التنزيلي المحكم على الظروف الزمانية والمكانية، فيضطرب فقه الواقع وتحقيق المناط، لأن تحصيل المدرك الشرعي في الذهن بالفهم أو الحفظ لا يرشحه لأن أن يؤول في التنزيل على الواقع إلى مقصده الشرعي ومآله المرتقب، فالمدرك قد يكون كلياً عاماً، ومناط التطبيق جزئياً خاصاً. ولا شك أن إهدار هذه المعادلة الصعبة في الاجتهاد الفقهي يفضي إلى حرج بالغ في الدين، وتضييع المراد الإلٰهي في تحقيق قيّومية الشرع على الواقع.

(١) الموافقات للشاطبي، ٤٣/٣.

ـ **رابعاً**: أن المقاصد نبراس يستضاء به عند تطاير شرر الخلاف، واستحكام نوازع الجدل، ولاسيما مع تغير العصر في تركيبته الاجتماعية الاقتصادية والثقافية الذي يفرض على الفقيه أو المفتي رعاية المقاصد لتجديد الخطاب الفقهي فهماً وتنزيلاً، والتمكين لشرع الله بحفظ مراده وجلب مقصوده. بيد أن الترجيح بمعيار المقاصد لم يظفر بتقعيد أصولي محكم يستوفي الحديث عن مجالاته وضوابطه، إلا ما كان من تفاريق يسيرة ولمع مبعثرة سيقت في مبحث الترجيح بين العلل، أو مبحث التعارض وتكافؤ الأدلة، مع انضباط هذا المعيار ونهوضه للترجيح في موارد التعارض ومضايق الاشتباه. وقد كان باعث الشيخ ابن عاشور على إملاء مباحثه في المقاصد أن تصير (نبراساً للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدّل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف، في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك نبذ التعصب والفيئة إلى الحق)[1].

ومن المسائل الفقهية التي ينبغي أن يحسم الخلاف فيها بمعيار المقاصد مسألة إخراج زكاة الفطر بالمال، فإن الجدل ما زال مثاراً وموصولاً حول دفع القيمة بدل العين، لأن أكثر الفقهاء على منع ذلك والاقتصار على الأطعمة المنصوص عليها، وهذا مذهب من غلّب المعنى التعبدي في الزكاة، وهم الشافعية والحنابلة والظاهرية وبعض المالكية، خلافاً لأبي حنيفة وأصحابه؛ فإنهم ذهبوا إلى جواز إخراج القيمة مطلقاً في زكاة الفطر، كما هو صنيعهم في الكفارات والنذر والخراج.

وفي عصرنا ينبغي أن يرتفع هذا الخلاف استهداء بنبراس المقاصد، لأن إخراج القيمة أعون على تحقيق مقصد سدّ الحاجة وإغناء الفقير، وأشكل بروح العصر الذي أصبح فيه التداول النقدي عصب الاقتصاد والمعاملات المالية، وعصر هذه صبغته لا تغني فيه أصناف الزكاة المعروفة

(١) مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص ٥.

إلا في المواطن النائية عن التمدن والحضارة؛ لقيام التعامل فيها على الأقوات دون النقديات.

فالنظر المصلحي أو المقاصدي يقتضي جريان الصدقات والزكوات على وفق لغة العصر الاقتصادية، وليس هذا التكييف الشرعي إلغاءً للحكم الثابت؛ وإنما توسّع في الوسيلة المفضية إلى تحصيل مقصده الشرعي، والوسائل ما لم تكن ثابتة كشرائط الصحة مثلاً ساغ فيها التوسع والتجديد بما يلائم العصر ويجري على نسقه، لأنها غير مقصودة لذاتها، بخلاف المقاصد الثابتة، وما أصدق قول فقهائنا: (يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد). فلولا الاحتكام إلى المقاصد، لجمد الناس على أصناف الزكاة المعروفة ترجيحاً للمظهر على المخبر، وللعرض على الجوهر، وفيه من مجافاة روح العصر، والتضييق على أهل الحاجة ما لا تقره الشريعة مثله وهي في أعلى رتب المصالح، ولا يرضى عنه عاقل فضلا عن عالم!!

١٤ ـ مراعاة المآلات:

من القصور المنهجي أن يحصر دور المجتهد في تقرير المدرك الشرعي بصورية آلية غير متبصرة بمآلاته في الواقع وثماره في التطبيق؛ لأن الأحكام المستمدة من أدلتها التفصيلية تضبط الحق أو المصلحة تجريداً، وهي في ذاتها منزهة عن النقص، ومتمحضة لخير الإنسان في العاجل والآجل، لكنها لا تسفر عن مقاصدها الشرعية وثمارها التطبيقية عند التنزيل على الواقعات إلا بحكمة المطبِّق أو المنجِز التي تستلزم تحقيقاً لمناطات التطبيق، وبصراً بخصوصياتها الواقعية والظرفية، وإلا كان مآل الحكم في صورته المجردة مخالفاً لما وضع له وقصد منه، يقول الشاطبي في تأصيل الاجتهاد المآلي: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة على المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد

يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو لمصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك)[1].

وهذه الشذرة التأصيلية تشهد للشاطبي بإحراز قصب السبق في تجلية مضمون اعتبار المآلات، وإن كان عمل الفقهاء جميعاً قد جرى بمقتضاه بين مقل ومستكثر، لكنهم لم يعنوا بضبط المعنى اللقبي، وتوضيح ماهية هذا الأصل العظيم، واجتزأوا بالنص على عوائد الاحتكام إليه كرفع الضرر، وإبطال الحيل، وسد الذريعة إلى الفساد، ومنع التصرف المشروع إذا كان مفضياً إلى مفسدة محقَّقة.

ولم ألف من المعاصرين من عرّف (اعتبار المآل) تعريفاً جامعاً مانعاً إلا الباحث عبدالرحمٰن السنوسي في قوله: (اعتبار المآل هو تحقيق مناط الحكم بالنظر في الاقتضاء التبعي الذي يكون عليه عند تنزيله؛ من حيث حصول مقصده، والبناء على ما يستدعيه ذلك الاقتضاء)[2]، وهذا تعريف لا يؤتى من جهة دلالته على ماهية المعرّف، فقد استوعب اعتبار المآل قبل الوقوع وبعده، لأنه ذو بعدين: بعد وقائي وبعد علاجي، وكذلك لا يؤتىٰ من جهة المنع، أي: منع دخول غيره فيه مما يقاربه في المفهوم والمعنى، بيد أني كنت أحبّ أن لا يلبس تعريفه حلّة من الغموض، ويطيل في نفسه وعبارته، لأن الأصل في التعاريف أن تكون واضحة مختصرة دالة على المقصود من أقرب الوجوه وأيسرها.

ولسنا هنا بصدد استيفاء القول في شواهد اعتبار المآل في الكتاب والسنة وعمل الصحابة والأئمة المجتهدين مما يقنع بحجيته وسلامة منحاه الاجتهادي[3]، فلذلك مقام آخر هو أملك به، وغرضنا الذي نفسح له حظاً

(١) الموافقات للشاطبي، ١٩٤/٤.

(٢) اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات لعبدالرحمٰن السنوسي، ص ١٩.

(٣) انظر شواهد اعتبار المآل في كتاب: (اعتبار المآلات) للسنوسي، ص ١٢٣ ـ ١٦٩، وكتابنا: (مقولات في التجديد الفقهي)، ص ٨٤ ـ ٨٥.

من الوقت والجهد هو استجلاء دور الاجتهاد المآلي، وبيان أثره في دفع المفاسد وتقليلها رأفة بالناس وتيسيراً عليهم.

إن الاجتهاد المآلي ينحو منحيين اثنيين:

ـ **الأول**: منحى وقائي يتجلّى في منع إحداث المفاسد ابتداءً قبل أن تصير واقعاً ملموساً عن طريق حسم وسائل الفساد في وجه من يتخذ (المشروعية) مطية إلى إفراغ الشرع من مقاصده العليا وحكمه الباهرة؛ ذلك أن الاجتهاد المآلي لا يعتدّ ببواعث الفعل ونية صاحبه؛ وإنما بثمرة تنزيله على الواقع بصرف النظر عن مشروعيته وطبيعة الدافع إليه، وهذا ضرب من الاحتياط محمود تجري به معاملات الناس في أمور معاشهم بناء على قاعدة الوقاية خير من العلاج، فما بالك بالاجتهاد الفقهي الذي يفترض فيه أن يكون حصناً واقياً من المفاسد المحقَّقة وغير المحقَّقة، ومعقلاً يلجأ إليه عند اشتداد الأزمات وازدحام الإشكالات.

ومن القواعد الوقائية التي انبنى عليها الاجتهاد المآلي قاعدة سد الذرائع، وهي تقوم على منع التصرفات والأفعال إذا لاحت منها مفاسد متوقعة في الآجل، مع أن الظاهر قد يشعر بالسلامة والصحة، فتحسم وسائل الفساد قبل أن يحدث ويتفاقم أمره.

وتلحق بهذه القاعدة أخت لها في الوسيلة والغاية وهي قاعدة إبطال الحيل، إذ ينحو هذا الإبطال أيضاً منحى النظر إلى المفاسد المتوقعة في الآجل، لكن القرينة الدالة على القصد الفاسد في الحيل أصرح وأنهض منها في الذرائع، ولذلك قيل: (إن المدرك في التحيل أظهر منه في التذرع)[1].

وكان من تجليات هذا المسلك الوقائي في الاجتهاد تقييد الحق الفردي بوصفه ذا طبيعة مزدوجة، فهو مزيج من النفع الذاتي المتمحض لصاحب الحق، والنفع العام المتحمض لخير الجماعة أو الأمة، فقد يكون الفعل في ظاهره مشروعاً، لكن هذه المشروعية لا تكسب صاحبها الحق في تنفيذه؛

(١) اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات لعبدالرحمٰن السنوسي، ص ٣٦٤.

بل ينبغي رعي نتيجته ومآله، فإذا كان لا يترتب عليه إضرار بالغير، احتفظ بحكم الجواز على أصله من الإذن الشرعي، أما إذا كان القصد من استعمال الحق الجائز شرعاً هو الإضرار يحظر الفعل تقديراً لمفسدته المتوقعة، عملاً بالقاعدة المشهورة: «**لا ضرر ولا ضرار**». ومن ثم فإن الإخلال بمبدأ اعتبار المآل سبب جوهري في حدوث الضرر العام والخاص.

ومن الشواهد الفقهية لتقييد الحق الفردي ما تقرر من جواز التسعير، ومنع تلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي، وفتح الكوة على الجار إذا خيف الاطلاع على عوراته.

ـ **الثاني**: منحى علاجي يتجلى في إزالة آثار المفاسد وقطع صيروتها واستدامتها، إذا ما كان وقوعها مفاجئاً، وفي غفلة عن الرقابة الحازمة المضطلعة بتفقد أحوال الأمة وتوفير أسباب صلاحها، ولا شك أن هذه الرقابة منوطة بسلطتين: سلطة تشريعية يمثلها أهل العلم، وسلطة تنفيذية يمثلها أهل الحكم، فإذا استقامت أحوال السلطتين نعمت الرعية برخاء في العيش لا يعادله رخاء.

إن الشرع لا يقرّ الاستكانة إلى واقع الضرر، ومآلاته المثبطة، بل يحث على إزالة عينه، واستئصال شأفته، ولا سيما إذا كان قدر المفسدة معتبراً، وأثرها محققاً، ويكاد يجمع العلماء على ضرورة دفع الضرر إذا تجلت بوادره أو استفحل أمره، والشواهد على ذلك كثيرة غزيرة، ونجتزىء منها بكلام متين لابن مفلح الحنبلي، يقول: (ومن أحدث في ملكه ما يضر بجاره كحمام وكنيف ورحى وتنّور فله منعه؛ كابتداء إحيائه بإجماعنا: ذكره القاضي وغيره، وكدقّ وسقي يتعدى إليه؛ بخلاف طبخه في داره وخَبره؛ لأنه يسير؛ وعنه: ليس له منعه؛ كتعلية داره في ظاهر ما ذكر الشيخ، ولو أفضى إلى سدّ الفضاء عن جاره، قاله شيخنا، وقد احتج أحمد بالخبر: «**لا ضرر ولا ضرار**» فيتوجه منه منعه)[1].

(١) الفروع لابن مفلح، ٤/٢٥٨.

وقد يتعين مسلك ثانٍ في دفع الضرر العام والخاص وهو التقليل من آثار المفاسد، وتضييق الخناق على توابعها ولوازمها مما يكون نتيجة حتمية أو مآلاً مباشراً لها، وإذا استهدينا بالنظر المآلي في هذا المسلك، فالمطلوب دفع المفسدة على وجه تمحى به آثارها دون أن يجر ذلك إلى مفسدة تماثلها أو ترجح عليها، وبهذا التوازن المصلحي يتدارك حال المتضرر دون لحوق ضرر مماثل بالضار، ومن شواهده البارزة: خيارات البيوع كخيار العيب وخيار الغبن وخيار الرؤية.

أما إذا تعذر دفع الضرر بإزالة عينه وقطع آثاره لقصور في الآلة الاجتهادية، أو تهاون في الواجب، أو غفلة عن الواقع، وهذا تعذّر حكمي لا حقيقي، فإن الإجراء الشرعي يجنح إلى التعويض عن الضرر الواقع تعويضاً مادياً أو معنوياً بحسب قدره ونوعه وأثره؛ ذلك أن هذا التعويض يعدّ جبراً للمتضرر، وتقليلاً من آثار المفسدة، وهو إما أن يكون مثلياً أو قيمياً، وقد يكون في حالة الجناية جزاء عقابياً على الفعل الضار بالحدّ أو التعزير.

إن الاجتهادي المآلي ينهض بدور بالغ الأهمية في صيانة الأعمال والتصرفات عن المفاسد المحقَّقة، والمآلات الشنيعة، وهو بمسلكيه الوقائي والعلاجي يدرأ منها المتوَقّع والواقع، فيستتب التخلص من الضرر أيّاً كان خطره وأثره، وتتمحض المصلحة للإنسان في عاجله وآجله، وهذا منتهى العدل والرحمة واليسر في الدين.

١٥ ـ مراعاة الخلاف:

إن مراعاة الخلاف مدرك محكَّم عند المالكية والشافعية، ثم الحنفية والحنابلة، ولم يكن هذا المدرك من خواص مذهب مالك وانفراداته التأصيلية كما وقر في أخلاد البعض، ولعل من يروّج لذلك أحد رجلين: جاهل بسِير المذاهب أصولاً وفروعاً، أو متعصّب للمذهب المالكي دفع به الهوى المستحكم إلى إفراد مذهبه بأصل اجتهادي، مع أنه مرعي في مذاهب أخر، وملاحظ في فروعها.

وقد عني بتعريف هذا المدرك ابن عرفة في حدوده[1]، وأبو العباس القباب[2]، ومحمد بن عبدالسلام الهواري[3]، بيد أن تعاريفهم يقدح فيها من جهة الجمع، أي: دلالة التعريف على جميع أفراد المعرَّف وخصائصه، ولسنا هنا بصدد سوق هذه التعاريف واستيبان أوجه الخلل في صياغتها المنطقية، وحسبنا الإشارة إلى أن التعريف المختار السالم من المآخذ من صياغة باحث معاصر وهو: (اعتبار خلاف من يعتدّ به بخلافه عند قوة مأخذه بامتثال مقتضى ما اختلف فيه)[4].

ولا شك أن رعي الخلاف مستحب ومسلَّم ما أمكن، إلا أن له حالاتٍ وصوراً يخف فيها الطلب ويتأكد، وذلك راجع إلى نظر المجتهد، وبصره بأسرار الشريعة ومآلات الأمور، فمتى ظهر للقاضي قوة مدرك مخالفه وصحة متمسكه، صار إلى اجتهاده، وامتثل مقتضاه، وهو إما مبني على الاحتياط، أو على الأخذ بالأيسر.

وقد يراعى الخلاف بعد الوقوع والشروع في الفعل كأن يحكم قاض مالكي مثلاً باستحقاق المرأة المهر والميراث إذا تزوجت بغير ولي، لأن الإمام مالكاً مع حكمه بفساد النكاح دون ولي يراعي الخلاف الجاري فيه اعتباراً لمآله وما يترتب عليه بعد وقوعه، ولو لم يراع ذلك كانت المفسدة المحقّقة أقوى من مفسدة النهي، وهذا تصحيح للمنهي عنه في وجه.

ومن المسائل الفقهية المشهورة التي روعي فيها الخلاف لمسوّغ التيسير مسألة المساقاة[5]، فإن جماهير العلماء[6] وأهل الحديث على جوازها،

(١) الحدود لابن عرفة، ٢٦٣/١.

(٢) المعيار للونشريسي، ٣٨٨/٦، والموافقات للشاطبي، ١٠٩/٤.

(٣) نقله المقري في القواعد، ٢٣٦/١، وابن ناجي في شرح الرسالة، ٣٧/٢.

(٤) اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات لعبدالرحمٰن السنوسي، ص ٣٢٢.

(٥) هي عقد على خدمة شجر وما ألحق به بجزء من غلته أو بجميعها بصيغته. انظر: الشرح الكبير للدردير بحاشية الدسوقي، ٥٣٩/٣.

(٦) الشرح الكبير للدردير، ٥٣٩/٣، ومغني المحتاج للشربيني، ٣٢٢/٢ ـ ٣٢٣، وبداية المبتدي للمرغيناني، ٤٧٨/٩.

لحديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما (أن النبي ﷺ عامل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر أو زرع)[1]، وخالفهم أبو حنيفة فقال بمنع المساقاة متأولاً الحديث بأن خيبر فتحت بقوة السيف فكان أهلها عبيداً لرسول الله ﷺ، فما أخذه فهو له وما تركه فهو له[2].

والعمل بمذهب الجمهور رعي لخلاف قوي المدرك لمسوّغ التيسير على الناس في معاملاتهم؛ إذ يشهد له حديث ابن عمر، والقاعدة الفقهية: (المعاملات طلق حتى يثبت المنع).

وليس كل خلاف يعتبر عند أهل العلم، وإنما يحاط هذا المدرك بشروط متينة تصون حرمة الاجتهاد عن العبث، وهذه الشروط متفاوتات في قيمتها التقعيدية، ومستقرءات من جملة كلام العلماء في التنظير والتطبيق على حد سواء، ويمكن إجمالها فيما يلي:

أ ـ أن يكون مدرك المخالف قوياً، لا مجرد قول عارٍ عن الصحة، ومن هنا لم يراع خلاف أبي حنيفة في بطلان الصلاة برفع اليدين لثبوته من طريق التواتر، وخلاف مالك في عدم التوقيت في المسح على الخفين في الحضر والسفر، لثبوت التوقيت بالأحاديث الصحيحة الصريحة، وخلاف الشيعة في نكاح المتعة لافتقاره إلى الدليل الناهض.

ب ـ ألا يفضي رعي الخلاف إلى خرق الإجماع، بأن يكون الحكم الذي روعي فيه الخلاف لفّق تلفيقاً لا يقرّه أحد من أهل العلم، ومنه: ما نقل عن ابن سريج الشافعي أنه كان يغسل أذنيه مع الوجه، ويمسحهما مع الرأس، ويفردهما بالغسل، مراعاة لمن قال: إنهما من الوجه أو الرأس أو عضوان مستقلان، وقد خرق الإجماع بتلفيق لا يلتفت إليه[3].

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحرث والمزارعة بالشطر، باب المزارعة بالشطر ونحوه، ١٣/٥ ـ ١٤، ومسلم في كتاب المساقاة، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، : ١٥٥١، ٤٧٨/٩/٣ ـ ٤٧٩.

(٢) شرح العناية على الهداية للبابرتي، ٤٧٩/٩.

(٣) المنثور في القواعد للزركشي، ١٣١/٢.

ج ـ ألا يترك المراعي للخلاف مذهبه بالكلية[1]، لأن معنى رعي الخلاف اعتبار دليل المراعي من وجه، واعتبار دليل الخصم من وجه آخر، أما اعتبار دليل المخالف من كل وجه، فهو انتقال إلى مذهب آخر وتقليد للغير.

وهذا الشرط ليس بمرضي عندنا، والاستغناء عنه مستحسن؛ لأنه يقيد رعي الخلاف بما هو خارج عن ماهيته ومسماه، وإنما له صلة وثقى بمسألة تقليد المجتهد لمجتهد آخر، وهذا ملاحظ في فتاوى بعض الأئمة، ومبسوط في مباحث الأصول.

د ـ أن يكون الجمع بين المذاهب ممكناً، حتى لا يكون رعي الخلاف مفضياً إلى خلاف آخر، ولذلك كان فصل الوتر أفضل من وصله، ولم يراع خلاف أبي حنيفة لأن طائفة من أهل العلم تمنع الوصل. والذي يبدو أن محلّ هذا الشرط هو كل مسألة تكافأت أدلتها في نظر المجتهد، فإذا تعذّر الجمع، فلا يترك الراجح عند اعتقاده لمراعاة المرجوح، لأن الجمع بين النقيضين يستحيل عقلاً، بيد أن هذا الشرط لا يسوغ إعماله في سائر مسائل الخلاف، لأنه أعلق ما يكون بباب الديانة، وأجفاه عن باب المعاملات ودائرة الأحكام المعلَّلة.

هـ ـ انتفاء المحذور الشرعي؛ ذلك أن رعي الخلاف قد يفضي إلى ترك سنة ثابتة، أو اجتراح مكروه فيمنع، وذكر ابن السبكي مثالاً لهذا الشرط فقال: (فصل الوتر أفضله من وصله لحديث: «**ولا تشبهوا بالمغرب**»، ومنع أبو حنيفة فصله)[2]، وهنا لا يراعى الخلاف (لأن الوصل يلزم منه ترك سنة ثابتة)[3].

(١) الدليل الماهر الناصح للولاتي، ص ٨٠.
(٢) الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/١١٢.
(٣) نفسه.

١٦ ـ إعمال فقه الموازنات:

فقه الموازنات جملة من المعايير والضوابط التي يستهدى بها في موارد الترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة، ليتبين أي المصلحتين أرجح فتجلب، وأي المفسدتين أعظم فتدرأ، ولتستتب الغلبة لأي من المصلحة والمفسدة عند تزاحمهما بناء على معايير معتبرة في التفاضل والتغليب؛ ذلك أنه يتعذر في حالات مخصوصة جلب المصالح كلها، ودرء المفاسد جميعها، فتكون الموازنة مسلكاً اجتهادياً مفروضاً تمليه الفطرة السليمة، والمنطق الراجح، والأدبيات الأصولية التي تتضافر على تقرير قاعدة شرعية مسلَّمة هي جلب أعظم المصالح، وارتكاب أهون المفاسد، وتحصيل ما هو أعلق بروح الشرع وأقعد بالمقاصد.

وليس فقه الموازنات بدعاً في باب الاجتهاد؛ بل تعضّده أدلة شرعية، ويستأنس له بعمل الصحابة، وفتاوى الأئمة المجتهدين، ولعلي لا أغالي في شيء إذا قلت: إن منطق الموازنات تتناوله الآية الكريمة: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾[١]، فالموازن يتخير أحسن المذاهب، ويتبع أرجح الأقوال، سواء كان المتعارضان كلاهما خير، أو كانا كلاهما شر، أو كانا أحدهما خير والثاني شر، لأن الشريعة قامت على جلب المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وهذا غرض لا ينجحه أو يتمه إلا فقه الموازنات بوصفه مسلكاً اجتهادياً متبصراً بتفاوتات الأمور ومآلاتها في الواقع.

ولهذا الآية أخوات ونظيرات تشدّ من أزر الموازنات الشرعية كقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾[٢]، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُواْ بِأَحْسَنِهَا﴾[٣]، وقوله عز وعلا: ﴿وَزِنُواْ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ﴾[٤]، وفي هذه الآية أمر بوزن الأمور ـ حسية كانت أو معنوية ـ

(١) الزمر: ١٨.

(٢) الزمر: ٥٥.

(٣) الأعراف: ١٤٥.

(٤) الشعراء: ١٨٢.

بميزان الدقة والتحري، حتى لا تشتط معايير التقويم والتقدير، وتغمط حقوق الخلق، فالوزن المذكور من الموازنة، وهي تقتضي تقابل طرفين على وجه يقتضي الترجيح والتغليب (كما يقتضي الميزان الحسي رجحان إحدى الكفتين على الأخرى)[1].

وفي السنة الشريفة أمثلة حية وتطبيقات راشدة لفقه الموازنات، ولعل أصرحها دلالة على المقصود إعراض الرسول ﷺ عن قتل المنافقين على ما يبدو في ذلك من مصلحة ظاهرة للإسلام، إلا أن حكمة النبوة ارتأت أن المفسدة المترتبة على القتل أعظم قدراً من مصلحة اجتثاث آفة النفاق، وهذا التصرف النبوي مثال يحتذى في عقد الموازنات الشرعية والتبصر بمصالح الدين.

ومما يستأنس به في هذا الباب ما نقله ابن تيمية عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه قال: (ليس العاقل الذي يعرف الخير من الشر، ولكنه الذي يعرف خير الخيرين وخير الشرين)[2]، وهذه الحكمة من عمرو بن العاص قاعدة تأصيلية جليلة تؤكد على ضرورة الموازنة بين خير الخيرين، وشر الشرين، وإلا تركت واجبات، واستبيحت محرمات، فالذي يترك الجمعة بدعوى فجور الإمام أو بدعته لا يوازن بين مفسدتين، فيأثم على تركه الواجب، وهو ظان بأنه أحسن صنعاً واحتاط لدين الله فتأمل!!

والموازنة بين المصالح والمفاسد في موارد التعارض لا تخرج ثلاث حالات:

ـ **الأولى**: التعارض بين المصالح بحيث يتعذر تحصيل كلتا المصلحتين في آن واحد، فيستفرغ المجتهد وسعه في الموازنة بينهما ليتبين

(١) التعارض والترجيح بين المصالح والمفاسد في التشريع الإسلامي لمحمود صالح جابر وذياب عبدالكريم عقل، ص ١٥٩.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية، ٥٤/٢٠.

أي المصلحة أولى بالجلب، وأي المفسدتين أولى بالدرء، وتعتمد في هذا المسلك الترجيحي جملة من المعايير، نعدّ منها ولا نعدّدها:

- الترجيح بحكم المصلحة.
- الترجيح برتبة المصلحة.
- الترجيح بنوع المصلحة.
- الترجيح بمقدار المصلحة.
- الترجيح بشمول المصلحة.
- الترجيح بالامتداد الزمني للمصلحة[1].

ـ **الثانية**: التعارض بين المفاسد بحيث يتعذر درء المفسدتين في آن واحد، فيعمل المجتهد منطق الموازنات ليتبين أعظم المفسدتين ضرراً وشراً فيدفع الأعلى بالأدنى، يقول العز بن عبدالسلام: (إذا اجتمعت المفاسد المحضة، فإن أمكن درؤها درأناها، وإن تعذر درء الجميع درأنا الأفسد فالأفسد والأرذل فالأرذل)[2]، وقد عبّر الفقهاء عن منزعهم الاجتهادي في معالجة المفاسد المتزاحمة بقواعد محكمة، منها: (إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما)[3]، (ويختار أهون الشرين أو أخف الضررين)[4]، (الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)[5].

وتعتمد في هذا المسلك الترجيحي المعايير نفسها التي أومأنا إليها في معرض الترجيح بين المصالح، فينظر إلى حكم المفسدة ومقدارها ونوعها وشمولها وامتدادها الزمني، وفي ضوء هذا المعيار أو ذاك يقضي المجتهد

(١) انظر التطبيق الحي لهذه المعايير في كتاب: (نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية) لأحمد الريسوني، ص ٣١١ ـ ٣٢٨.

(٢) فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية لعبدالمجيد سوسة، ٤٤ ـ ٦٥.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨٧، والأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٩٠

(٤) مجلة الأحكام العدلية، مادة: ٢٩.

(٥) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٨٩. وإيضاح المسالك للونشريسي، ص ٢٣٤.

بدفع أعظم المفسدتين تقليلاً للضرر وحدّاً من آثاره الوخيمة.

ـ **الثالثة**: التعارض بين المصالح والمفاسد، إذ تتزاحم في أمر ما مصلحة ومفسدة، فلا يستقيم جلب المصلحة إلا باجتراح مفسدة، ولا يستقيم درء مفسدة إلا بإهدار مصلحة، وهنا يلجأ إلى فقه الموازنات ليتبين أي الجانبين هو الراجح، فإذا ترجحت كفة المصلحة في أمر ما قضي به على ما فيه من أضرار مغمورة، وإذا ترجحت كفة المفسدة لزم ترك ذلك الأمر على ما فيه من مصالح مرجوحة، والغالب أن حالات الجلب لا تنفك عن ارتكاب مفاسد، وحالات الدفع لا تنفك عن إهدار مصالح، والعاقل من يختار خير الخيرين، ويتقي شر الشرين، ولا سيما أن المصالح الخالصة، والمفاسد الخالصة عزيزة الوجود.

والحق أن فقهاءنا اضطلعوا بترشيد المنحى الترجيحي بين المصالح والمفاسد بقواعد محكمة البناء، جليلة المعنى، أكدت على أن العبرة بغلبة الصلاح أو الفساد في نفس الأمر، وأن المخرج عند التساوي بين المصلحة والمفسدة ترجيح كفة المفاسد؛ لأن عناية الشارع بدفعها آكد من عنايته بجلب المصالح. ومن أنبل هذه القواعد وأسيرها: (درء المفاسد أولى من جلب المصالح)[1]، و(يدفع الضرر بقدر الإمكان)[2]، و(إذا تعارض المانع والمقتضي قدّم المانع إلا إذا كان المقتضي أعظم)[3].

إن الحاجة إلى فقه الموازنات ماسة جدّاً في شتى حلائب الحياة، ولاسيما في هذا العصر الذي اختلط حابله بنابله، وتزاحمت مصالحه ومفاسده، وحبلت آفاقه بإشكالات متجددة لا يمكن علاجها إلا من خلال آليات هذا الفقه، فإذا لم يستثمر بتبصر نافذ وحكمة بالغة (سددنا على أنفسنا كثيراً من أبواب السعة والرحمة واتخذنا فلسفة الرفض أساساً لكل تعامل، والانغلاق على الذات تكأة للفرار من مواجهة المشكلات، والاقتحام على

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٩١.

(٢) مجلة الأحكام العدلية، المادة: ٣١.

(٣) المنثور في القواعد للزركشي، ٣٨٤/١.

الخصم في عقر داره. وسيكون أسهل علينا أن نقول: (لا) أو (حرام) في كل أمر يحتاج إلى إعمال فكر واجتهاد. أما في ضوء فقه الموازنات فسنجد هناك سبيلاً للمقارنة بين وضع ووضع، والمفاضلة بين حال وحال، والموازنة بين المكاسب والمخاسر على المدى القصير، وعلى المدى الطويل، وعلى المستوى الفردي وعلى المستوى الجماعي، ونختار بعد ذلك، ما نراه أدنى لجلب المصلحة ودرء المفسدة)[1].

١٧ ـ نبذ التعصب المذهبي:

إن التعصب آفة لا يعرى عنها أتباع المذاهب غالباً، فتراهم يجمدون على المشهور من الأقوال، والمسطور من الفتاوى، وينزلونها على الأوضاع الجديدة، على التضارب الصارخ بين المدرك الشرعي ومناطات التطبيق، وإذا واجهتهم بمعارض أقوى لما حفظوه، أو أدليت لهم بموجب يقتضي الحياد عن المشهور المسطور، رموك بالتنطع وضيق العطن وبغض الأئمة، وكأن أئمتهم يرضون هذا الجمود المزري، وهم أحرص الناس على الاجتهاد وأقعدهم به.

وما زال العمل إلى اليوم جارياً بفروع مذهبية تضيق على الناس واسعاً في دين الله، مع عريها عن الدليل وافتقارها إلى الصحة، ومن ذلك ما تمالأت عليه المذاهب الأربعة من اشتراط عدد معين في انعقاد صلاة الجمعة، والعجب من كثرة الأقوال في المسألة، فقد بلغت خمسة عشر قولاً على ما أفاده ابن حجر[2]، وليس على أحد منها أثارة من علم أو فهم، وهي إما تستدل بما هو أجنبي عن محلّ النزاع، أو تحتج بضعيف لا يقوم له ساق، أو تتكلف من الرأي ما يدحضه النقل والعقل!! والصحيح أن الجمعة صلاة من الصلوات، تصح باثنين فأكثر، وهو قول النخعي وأهل الظاهر، (فإذا لم يكن في المكان إلا رجلان، قام أحدهما يخطب، واستمع

(١) أولويات الحركة الإسلامية للقرضاوي، ص ٣٢.

(٢) فتح الباري لابن حجر، ٤٢٣/٢.

له الآخر، ثم قام فصليا، فقد صليا صلاة الجمعة)[1]، ومن اشترط الزيادة على ذلك فعليه بدليل الشرطية.

وفي الفقه المذهبي من هذا الرأي نظائر كثيرة عارية عن الدليل، ومع هذا تلفي المقلّدة حريصين أشد الحرص على العمل بها، لأنها الرواية المشهورة المنصورة في المذهب، ولا يلتفتون إلى معارضها وإن كان قوياً راجحاً، وكأن الحق منحصر في مذهب واحد لا يتعداه، وفي هذا تضييق على الناس لا تقره الشريعة بنصوصها وفصوصها، ومجموع مذاهب المجتهدين، إذ فيها من سعة الأفق ورحابة الفكر ما يضمن الحلول الناجعة لكل مشكلة نازلة أو مسألة مستجدة.

وقد اضطلع ابن قيم بإبطال مذهب التقليد، ودحض حجج القائلين به من واحد وثمانين وجهاً، فكان ناهض الحجة، قوي العارضة، ناصع البيان[2]، إلا أنه علّق التقليد على مبدأ الاستطاعة والمكنة؛ لأن الله تعالى أوجب التقوى بحسب قدرة المكلّف، فإذا لم يستطع العالم معرفة الحكم بعد استفراغ وسعه، لعمق غور الاشتباه، أو قصور الآلة الاجتهادية، كان معذوراً في تقليد غيره. ويعجبني هنا أن أسوق كلمة مضيئة لابن الجوزي في ذم التقليد وبيان مفاسده، يقول: (إن المقلد على غير ثقة فيما قلد، وفي التقليد إبطال لمنفعة العقل، لأن خلق للتأمل والتدبر، وقبيح بمن أعطي شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة)[3]، فحري بهذه الحكمة أن تكتب بماء الذهب، وتنسخ دستور المقلدين جميعاً، ولا غرو، فإنها صادرة عن مشكاة النبوة، وآخذة بحبل السلف.

إن نبذ التعصب المذهبي لا يعني ترك المذاهب جملة، والطعن على الأئمة بضآلة العلم وقصور الفهم، ففضل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد واضح وضوح القمر في ليلة إضحيان، وأياديهم البيضاء على مذاهب الأثر

(١) الموعظة الحسنة لصديق حسن خان، ص ٧.
(٢) إعلام الموقعين لابن قيم، ١٦٨/٢ وما بعدها.
(٣) تلبيس إبليس لابن الجوزي، ص ٨١.

ومناهج النظر لا يجحدها إلا جاهل أو مكابر، وما زالت كتبهم وفتاويهم إلى يوم الناس موئل الطالب الراغب، يلفي فيها من الفقه السديد، والتنزيل الرشيد، والفهم الثاقب لمقاصد الشريعة، ما يشفي الغليل، إلا أنهم لم يحيطوا بجميع السنن، ولم يوفّقوا في كل نظر وتأويل، وتصحيح وتضعيف، والعصمة لله وأنبيائه، لا لبشر ناقص، وإنسان ضعيف؛ ولذلك كان من المطلوب شرعاً وعقلاً أن لا يقيد العالم نفسه إلا بما قاله الله ورسوله، فيأخذ من المذاهب ما قوي مدركه، وترجحت كفته، وبان فضله وحسنه في ميزان الشرع الحكيم، (وفي هذا توسعة على الأمة، وتيسير كبير عليها، وإعطاؤها مجلاً رحباً للانتقاء والترجيح، وفق مقاصد الشرع ومصالح الخلق)[1].



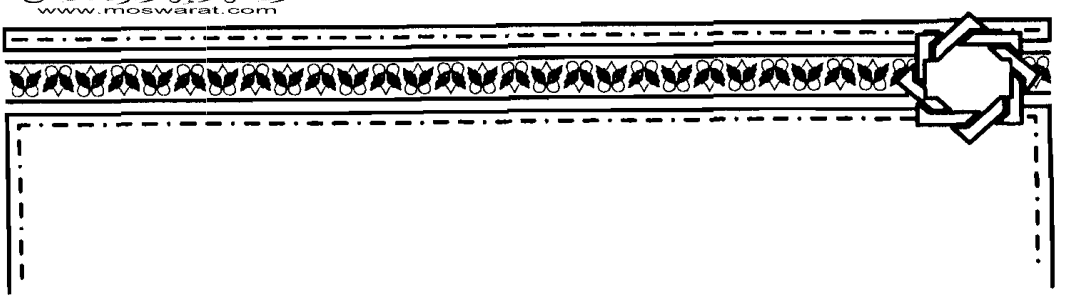
(١) تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسنة للقرضاوي، ص ٣١.

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الثالث:
مسالك مذمومة في التيسير الفقهي

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



أصبح التيسير مطية كثير من المفتين ودعاة العصر، ومسلكهم الأثير إلى التشويق في الدين، والاستمالة إلى حظيرة الإسلام، ينادون به حلاً لأزمات الفكر الديني، ومخرجاً من مضايق الواقع الإنساني المتجدّد، وهذا النداء إذا أريد به حيناً جلب مقصود الشارع في رفع الحرج ودفع المشقة عن الناس، فإنه يراد به حيناً آخر التنصل من التكاليف، والعبث بحرمة العزائم، وإفراغ الدين برمّته من مقاصده البانية الهادية، وهذا ملاحظ في فتاوى بعض المعاصرين الذين أعملوا التيسير في غير محله لدواعٍ ذاتية وموضوعية يمكن إجمالها فيما يأتي:

أ ـ تهاون المفتي في حق العلم الشرعي وإضاعته إرضاءً للهوى وجرياً في ركاب المستفتي، إذ يلجأ أحياناً إلى الاحتيال على الشرع وقلب حقائقه إعانة للأقارب والأصحاب وذوي السلطة المكينة على التفصي من الأحكام، والفرار من التكاليف، وهذا كلّه من باب المجاملة في الدين، والمحاباة في الحق.

ب ـ إجبار المفتي بقوة السلطة على بذل فتاوى رخيصة تساير مصالح طبقة خاصة من الناس، وغالباً ما تتدثر هذه الفتاوى بدثار التيسير والواقعية وفقه الضرورة.

ج ـ قصور المفتي في فهم النازلة وتكييفها على نحو سليم، ولاسيما إذا كان مبناها على فقه الضرورة الذي يستدعي الإحاطة التامة بشروط

الاضطرار وقواعده، وإشباع النظر في مناطات التطبيق.

د ـ الانسياق الأعمى وراء قاعدة: (تغير الفتاوى بتغير الزمان والمكان)، والاحتجاج بها على إهدار الثوابت، مع أن إعمال هذه القاعدة ليس على إطلاقه؛ بل له محلّ معيّن وشروط مخصوصة، إذ لا يمكن أن يراعى تغير الزمان والمكان فيما كان أصلاً أصيلاً في الدين، ولا يسوغ إجراء الاجتهاد فيما عدّ من القطعيات، وإلا صار الدين مسخة يتلهّى بها أهل الأهواء والضلالات في كل عصر!!

إن التيسير فريضة شرعية لا بدَّ أن تسير في ركاب مدلولات النصوص ومقاصدها؛ لأن النص هيكل ثابت والتيسير روح سارية فيه، لكن يراعى في تطبيق هذه الفريضة نوع الحكم الشرعي، وحال المكلّف، وخصوصية المسألة، ولا يكفي أن نتحمس لها بشعار الترغيب في دين الله والاستمالة إلى حظيرة الإسلام، لأن الواقع يثبت يوماً بعد يوم أن الناس لا يدخلون الدين من باب إلا ليخرجوا من باب آخر، لتكون الخسارة بذلك مضاعفة نتيجة لتيسير رخيص لن يكون مظنة مقصد الشارع[1].

ومن هنا نرى ضرورة إلجام تلكم الدعوات التي لوّحت بشعار التيسير في كل مناسبة لتسويغ المحرمات وإباحة المنكرات، ونصرته بدعاوى خادعة كفقه الواقع والضرورة ومجابهة تحديات العصر، وهي في الحقيقة مذهب من مذاهب التغريب الهدامة التي تروم نقض عرى الدين عروة عروة، وهدم أركان الإسلام ركناً ركناً، وإذا تصديت لها بالرد والنقض ومقارعة الحجة بالحجة، لم تجد في كيسها وكيس من يواليها غير أوصاف مبتذلة محرّفة عن معناها الحقيقي كالرجعية والأصولية والظلامية، وفي زمن كهذا يصبح صاحب الحق غريباً، والقابض على دينه كالقابض على الجمر!!

فإذا كنا نريد لدعوة التيسير قبولاً حسناً وأثراً محموداً فلندع الخطب الفضفاضة والشعارات الكاسدة التي لا تنجح غرضاً ولا تؤتي ثمرة،

(١) نظرية الضرورة لمحمد مبارك، ص ٢٩٠، ٢٩٥.

ولنستفرغ الوسع الجاد في تأصيل ضوابط التيسير وأصوله ومحظوراته مما يؤلف نظرية متكاملة محكمة تحفظ بها مقاصد الشرع، وحرمات الاجتهاد، ومصالح الخلق من غير وكس ولا شطط.

وفي هذا الإطار عنيت برصد بعض المسالك المذمومة في التيسير الفقهي ليكون دعاته والغلاة فيه على وعي وبصيرة بما يجوز الإقدام عليه من مشارع الاجتهاد، ومنازع النظر، وما يمنع من وسائل التلفيق والتحايل و(تبرير الواقع)؛ ذلك أننا نطالع كل يوم فتاوى رخيصة تزعم وصلاً بمذهب التيسير ورفع الحرج، وهو لا يقرّ لها بذلك؛ إذ هي بعيدة كل البعد عن هذا الأصل الشرعي العظيم، وكيف ينتسب إليه من يسلك مسلك الاستدلال المتهافت، والتخليط المفضوح؟!

١ ـ تقديم المصلحة على النص:

من المقرَّر عند الأصوليين أن المصلحة إذا عارضت نصاً أو إجماعاً كانت ملغاة في نظر الشرع، إذ ليس من مفسدة ترتكب أعظم من مخالفة الشارع فيما شرّع، وهو لم يقض بحكم أو تكليف إلا وفيه من الخير ما يسعد الإنسان في عاجله وآجله، وقد ظلت هذه المسلّمة الأصولية مصانة عن العبث، محاطة بالتقديس إلى القرن السابع الهجري، إذ وجد آنذاك أصولي يدعى نجم الدين الطوفي الحنبلي فتح باب شر مستطير بدعوته إلى تقديم المصلحة عل النص والإجماع عند التعارض، وقد كانت مَثار ردود واعتراضات عليه كشفت القناع عن عوار مقاله وتهافت أدلته، فردت الأمور إلى نصابها، ووضعت الحقائق في مواضعها.

ومتعلّق الطوفي في بدعته الساقطة أن الشريعة إنما جاءت لرعاية مصالح الخلق، فكلما وجدت المصلحة فثمة شرع الله، وكل ما يعارضها من نصوص صحيحة وإجماعات معتبرة مؤوَّل ومصروف عن وجهه بتوجيهات سقيمة ومحامل باردة. وإليك نصه المفيد لدعوى تقديم المصلحة على غيرها عند التعارض: (وإذا تعذر الجمع بينهما قدمت المصلحة على غيرها لقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»، وهو خاص في نفي الضرر

المستلزم لرعاية المصلحة، فيجب تقديمه، ولأن المصلحة هي المقصود من سياسة المكلفين بإثبات الأحكام، وباقي الأدلة كالوسائل والمقاصد واجبة التقديم على الوسائل)[1]. بيد أن ما ذهب إليه الطوفي جارٍ في المعاملات والعادات، ولا محلّ له في العبادات؛ لأنها على حد تعبيره حق للشارع ولا يمكن معرفة حقه كماً وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي بها العبد على ما رسمه له[2].

وقد استدل الطوفي على تقديم المصلحة على غيرها من وجوه:

ـ **الأول**: أن السنة تقدَّم على القرآن بطريق البيان، فكذلك تقدم المصلحة على النص والإجماع[3].

ويتعقب بأن قياس تقديم المصلحة على النص والإجماع على تقديم السنة على القرآن بطريق البيان، قياس مع الفارق؛ لأن السنة مبينة إجمال القرآن، ومخصّصة عمومه، ومقيدة مطلقه، بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[4]، ولم تنهض السنة بهذا الدور البياني المعضّد للوظيفة القرآنية في التبليغ والدعوة إلا لأنها وحي معصوم، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[5]. فما هو دليل تقديم المصلحة على غيرها؟ وكيف يقدّم غير المعصوم على المعصوم، ويستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير؟!

ـ **الثاني**: أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي، إذاً محل وفاق، والإجماع محلّ خلاف، والتمسك بالمتفق عليه أولى من التمسك بالمختلف فيه[6].

ويتعقب بأن بعض منكري الإجماع كالنظام والشيعة لم يعتد برعاية

(١) رسالة الطوفي ملحقة بكتاب المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد، ص ٢٣٥.
(٢) نفسه، ص ٢١٣، ٢٤٠.
(٣) رسالة الطوفي ملحقة بكتاب المصلحة في التشريع الإسلامي لمصطفى زيد، ص ٢٢٧.
(٤) سورة النحل: ٤٤.
(٥) النجم، ٣ ـ ٤.
(٦) رسالة الطوفي، ص ٢٢٧.

المصالح، فالشيعة مثلاً يؤخذ الدين عندهم من المعصوم لا الرأي، والمصلحة ضرب من ضروب الرأي. ثم إن الطوفي، من حيث لا يشعر، استدل على رعاية المصلحة بالإجماع، وهو يقول: إن الإجماع مدرك مختلف فيه، فكيف يسوغ هذا التناقض، وهل يصح أن ينهض للاحتجاج على المطلوب؟!

ـ **الثالث**: أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي مثار الخلاف المذموم في الشرع، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه، لا يختلف فيه[1].

ويتعقّب بأن التعارض لا وجود له حقيقة في الأدلة الشرعية، لأن الله سبحانه وتعالى نصبها علامات هادية إلى سلوك طريق الآخرة؛ وإنما يوجد التعارض في نظر المجتهد؛ لانتفاء العصمة، وقصور الآلة، واضطراب الفهم، مما هو مركوز في طبع البشر، ومن ثم إذا بدا للمجتهد ضرب من التعارض استفرغ وسعه في درْك حكم الشرع ومراده مع استحضار أن هذا التعارض مردّه إلى اجتهاده وظنه، لا إلى نفس الأدلة لكمالها وقصور فهمه. فكيف يكون الاختلاف في الشرع وهو آتٍ من عنده الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾؟[2].

وهنا ينثال على الذهن سؤال: إذا وصفت النصوص الشرعية بالتضارب والتعارض، فكيف تفيد رعاية المصلحة التي يظن أنها أقوى الأدلة؟ إن الاختلاف في النصوص يلزم منه بداهة الاختلاف في رعاية المصلحة، فتصبح ناشئة عن أمر متعارض يوجب الخلاف، فلا يكون ما نشأ عنه أحسن حالاً منه[3].

ـ **الرابع**: أنه قد ثبت في السنة معارضة النص بالمصلحة، ومن ذلك قوله ﷺ: «**لولا قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على**

(١) نفسه.

(٢) النساء: ٨٢.

(٣) رأي الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، ٥٨٢/١.

قواعد إبراهيم»[1].

وهذا استدلال في غاية التهافت والبطلان، لأن ما يصدر من النبي من قول أو فعل أو تقرير يعدّ نصّاً لا مصلحة، والحديث الذي احتج به الطوفي على التعارض المزعوم يفيد ترك دليل لدليل أقوى منه اعتباراً لمآل الفعل، فالدليل المرجوع عنه اقتضى بناية الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام، والمعمول به اقتضى الإبقاء على حال الكعبة بالصورة التي بنيت عليها خوفاً من انتشار القيل والقال بين العرب وهم حديثو عهد بالإسلام، فسدّت الذريعة إلى الفتنة، فالعدول عن أمر الشارع هنا بأمر الشارع لحكمة بصر بها، (وكل منهما من عند الله فمال هذا الرجل لا يكاد يميز تعارض النصوص مع بعضها من تعارضها مع المصالح؟)[2].

وإذا كان الطوفي قد رفع عقيرته بهذا الرأي المبتدع في عصره، فلم لم يصادف أذناً صاغية، وصدراً رحباً، بل توالت عليه ردود العلماء مسفّهة منطقه وداحضة حجته، فإن دعوته ترفع اليوم في ثوب جديد، وبمنطق أكثر تفلتاً وانسلاخاً عن الثوابت، وعلى لسان أقطاب العلمانية وأذناب التغريب ممن لا تجمعهم بالشريعة وعلوم الاجتهاد ضربة رحم أو ماس قرابة!! وإذا كان الطوفي قد راعى حرمة العبادات وصانها عن بدعته الجديدة، فإن دعاة اليوم ما فتئوا يتحمسون لإجراء المصالح على خلاف الشرع في شتى أبواب الدين وصولاً إلى تحليل المحرمات واستباحة الكبائر، وهذا أحد رؤوسهم يقول: (إن الأصول الدينية الثابتة تواجه عالماً متغيراً، وتكون النتيجة إما أن يثبت العالم المتغير، وهذا مستحيل، أو أن تتغير الثوابت الدينية لكي تناسب معنا)[3].

ومن الشواهد على تقديم المصلحة على النص:

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها: ١٥٨٥، ومسلم في كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها: ١٣٣٣.

(٢) أي: الأصوليين في المصالح المرسلة والاستحسان من حيث الحجية، ٥٨٣/١.

(٣) الكلام لفرج فودة في حوار معه. انظر: تهافت العلمانية لصلاح الصاوي، ص ٣٤.

أ ـ الدعوة إلى تغيير وقت صلاة الجمعة من يوم الجمعة إلى يوم الأحد تيسيراً على أهل البلدان التي تجعل عطلتها الأسبوعية يوم الأحد تقليداً لنظام الغرب، وهذا التغيير ينادى به من باب رعاية المصالح وتقدير الضرورات. ولا شك أن هذه المصلحة ملغاة في نظر الشرع لمصادمتها نصاً قرآنياً قاطعاً، وهو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾[1]، ومن المعلوم أن تعيين الأوقات من اختصاص الشرع، والأصل فيه التوقيف، فلا يصار فيه إلى الرأي، ولا يستساغ فيه الاجتهاد.

ب ـ التسوية بين الذكر والأنثى في الميراث بحجة رعاية مصالح المرأة والرفع من مكانتها، وهذه مصلحة ملغاة بدليل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[2]، وهو نص في نصيب الذكر والأنثى من الميراث، والنص في اصطلاح الأصوليين: اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، قال ابن عاصم:

والنص قول مفهم معناه ... من غير أن يقبل ما عداه

ج ـ إباحة الربا بذريعة أن مصلحة الأفراد والأمة تدعو في كثير من الأحيان إلى الاقتراض بالفائدة الربوية، وأن الإثم مرفوع في هذه الحالة عن المقترض، مادامت الشريعة جاءت لرعاية المصالح ورفع أغلال العنت عن الناس، وقد أفتى بهذه الإباحة الشيخ محمود شلتوت[3] منساقاً لمنطق العصريين في تسويغ المحرمات تحت قناع فقه الواقع والمصلحة والضرورة، مع أن المصلحة في هذه الصورة ملغاة لمصادمتها الدليل القطعي الآمر بترك الربا: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[4].

(١) الجمعة: ٩.

(٢) النساء: ١١.

(٣) الفتاوى لشلتوت، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(٤) البقرة: ٢٧٥.

٢ ـ إجراء العرف بخلاف النص:

من الشروط التي يقيّد بها إجراء العرف، ويضبط مسلك الاحتجاج به، ألا يخالف نصاً شرعياً؛ لأن في العمل به مع تحقق هذه المخالفة تعطيلاً للشريعة بأهواء الناس وأذواقهم، وفيهم من يستحسن الشيء والآخر يستهجنه، فكان لا بدَّ من ميزان شرعي توزن به الأعراف، وتمحّص العادات، فلا يعتبر منها إلا ما كان جارياً على الأصول، وملائماً لمقصود الشارع فيما شرّع. فإذا أثبت العرف، إذاً، حكماً مخالفاً للنص الصحيح الصريح، ترك العرف المخالف؛ لأن النص أقوى من العرف، والأقوى لا يترك للأضعف، ولهذا شن الإسلام حملة شعواء على أعراف الجاهلية كالتبني ونكاح الشغار وحرمان النساء من الميراث، ولم يبقِ إلا على مكارم الأخلاق ومحاسن العادات.

وإذا كان من مقاصد إعمال العرف رعاية مصالح الناس ومذاهبهم في إجراء المعاملات، ومجاراتهم فيما استقروا عليه من عادات وأوضاع، فإن الإجراء العرفي لا بدَّ أن يجري في ركاب الشرع، ويتشّرب مقاصده ومراميه، وإلا انطمس تأثيره الواقعي في التوسعة على المكلف ورعي أحواله؛ فحيث وجدت المخالفة الشرعية وجد الحرج وانتفى التيسير.

وقد أقرّت أعراف في المغرب الأقصى لجريان عمل الناس بها على مخالفتها الصريحة للشرع، واحتفى بها فقهاء (العمل)[1] بفاس نظماً وشرحاً وتأليفاً، ومنها: شهادة اللفيف أو الشهادة العرفية، وهي شهادة عدد كثير من الناس لا تتوافر فيهم شروط العدالة، ويحصل بها العلم على وجه التواتر، وذكر أبو حامد الفاسي أن العمل جرى بهذه الشهادة قبل القرن العاشر الهجري في المغرب والأندلس، ولا يوجد نص في عينه، وإنما مال فيه

(١) العمل في مفهوم المالكية المتأخرين بالمغرب: العدول عن القول الراجح أو المشهور في بعض المسائل إلى القول الضعيف فيها رعياً لمصلحة الأمة وما تقتضيه حالتها الاجتماعية، والغالب أن يكون مستنده مصلحة أو ضرورة أو عرفاً جارياً. انظر: العرف والعمل في المذهب المالكي لعمر الجيدي، ص ٣٤٢.

الناس إلى الاستحسان والقياس على غيره مما أبيح للضرورة[1].

وصورة شهادة اللفيف أن يأتي المشهود له باثني عشر رجلاً مجتمعين أو متفرقين إلى عدل منتصب للشهادة، فيدلون بشهادتهم عنده، ويحرر رسم الاسترعاء على وفق شهادتهم، ويضع أسماءهم عقب تاريخه، ثم يحرر رسماً آخر أسفل الرسم نفسه ثم يضع العدلان إمضاءهما في أسفل الرسم الثاني[2].

أما وجه تسميتها باللفيف فلأن الشهادة يؤديها من يصلح ومن لا يصلح من أخلاط الناس، فكأنما لفّ بعضهم إلى بعض[3].

ولا شك أن من ارتضى هذه الشهادة وأقرّ العمل بها كان يعلّل مذهبه بشيئين: جريان العرف بها، واقتضاء الضرورة لها؛ لأن الناس قد تدعوهم الحاجة إلى إشهاد غير العدول في موضع لا عدول فيه، وإذا ما تمسكوا بشرط العدالة أهدرت مصالحهم في كل ما يتوقف على الشهادة كالبيع والشراء والنكاح والطلاق. ثم رأيت فقهاء (العمل) يحتجون للشهادة العرفية بالقياس على شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح والقتل، ويستأنسون بنقل عن ابن أبي زيد القيرواني ونصه: (إنا إذا لم نجد في جهة إلا غير العدول أقمنا أصلحهم وأقلهم فجوراً للشهادة عليهم، ويلزم مثله في القضاء لئلا تضيع المصالح)[4].

والحق أن القرآن نصّ صراحة على شرط العدالة في الشهادة فقال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[5]، وكل قياس يعارضه فاسد الاعتبار، والحجة في قوله تعالى وسنة رسوله ﷺ لا في قول ابن أبي زيد أو غيره، فضلاً عن أن عزو النقل إليه يحتاج إلى استقصاءٍ وتحرٍّ. فلا عجب أن نجد من كبار

(١) تقييد في شهادة اللفيف لأبي حامد الفاسي، ص ٨.
(٢) العرف والعمل في المذهب المالكي لعمر الجيدي، ص ٤٩٧.
(٣) تحفة الأكياس للمهدي الوزاني، ١٩٤/٢.
(٤) التبصرة لابن فرحون، ٢٤/٢.
(٥) الطلاق: ٢.

فقهاء المالكية من يبدي نقمته على شهادة اللفيف، ويمنع إجراءها مطلقاً في المعاملات، غير آبه بشكوى بعض الناس من ضياع الأموال وفوات المصالح، لأن المصلحة الحقيقة في رعاية النصوص، والنص قاطع في اعتبار العدالة التي من شأنها أن تصون حقوق الناس عن تطاول الفجار والظلمة، وتحول دون ابتذال أهل السفه لأهل الفضل، ولو تغاضينا عن هذا الشرط في الشهادة تجرأ عليها كل من هبّ ودبّ، وأكلت أموال الناس بالباطل، مما يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن العدالة هي الضمان الأمثل لاستتاب العدل، واستيفاء الحقوق، ورعي المصالح، فالشرع لا ينصب شروطاً إلا وكان فيها خير المكلفين في حالهم ومآلهم، لكن أكثر الناس لا يعلمون!!

ولعل المالكية المعتدين بشهادة اللفيف أدركوا أن جريانها على غير أصول الشرع وضوابط التوثيق يقدح في مشروعيتها، فسارعوا إلى تدارك الأمر بوضع شروطٍ تشعر بتضييق مسلك العمل بها، وهي:

أ ـ أن يكون الشهود ممن تتوسم فيهم مخايل المروءة.

ب ـ كونهم أمثل ما يوجد في البلد، فيقدم الأمثل فالأمثل، ويستكثر منهم بحسب خطر الحقوق وعظم المصالح.

ج ـ لا يقبل اللفيف إلا لضرورة قائمة كإعواز العدول في البلد.

د ـ انتفاء صلة القرابة بين الشاهد والمشهود له.

هـ ـ انتفاء شبهة العداوة بين الشاهد والمشهود له[1].

وإذا ما استوفيت هذه الشروط في اللفيف كان ذلك تزكية لهم ولم يبق إلا التبريز فيها الذي يضاهي شرط العدالة، إلا أن ابن هلال المالكي اجتزأ بشرط واحد مستغنياً به عن سائر الشروط وهو ستر حال الشاهد، وعليه عوّل صاحب منظومة العمل الفاسي فقال:

(١) تقييد في شهادة اللفيف للعربي الفاسي، ص ١٠.

لا بدَّ في الشهود في اللفيف من ستر حالهم على المعروف

٣ ـ التوسع في فقه الضرورة:

وردت على ألسنة العلماء تعريفات متابينة للضرورة، وأكثرها مقيّد بحال الاضطرار إلى تناول المحرم من الطعام الشراب، يقول السيوطي: (الضرورة بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك، أو قارب، وهذا يبيح تناول الحرام)[١]. وهذا التعريف غير دال على جميع ماهية المعرَّف، ولا يتناول إلا حالة خاصة من حالات الاضطرار، مع أن أبوابه واسعة، وموجباته كثيرة.وقد اجتهد الباحث يعقوب الباحسين في الاستدراك على من سبقه بتعريف أشمل وأوعب للضرورة حين قال: (الضرورة هي الحالة التي تطرأ على الإنسان بحيث لو لم تراع لجزم أو خيف أن تضيع مصالحه الضرورية)[٢]، وهذا التعريف إن كان لا يؤتى من جهة الجمع والمنع، فإنه يؤتى من جهة طول عبارته، وأجود التعاريف ما قلّ ودلّ، ولذلك فإني أستحسن تعريف الضرورة بـ (الحالة الملجئة إلى استباحة المحرم شرعاً).

وإذا كان مبدأ الضرورة يراعى استجابة لضغط الواقع وحالة المكلف، فإنه لا يطرد في كل وقت وحين، وإنما يرتبط بالتغير الزمني، فما يكون ضرورة في زمن قد لا يكون كذلك في زمن آخر، وما يكون ضرورياً لفرد قد لا يكون كذلك في حالة فرد آخر، فلا بدَّ، إذاً، من النظر في الأزمان والأشخاص والأعمال قبل الحكم بمبدأ الضرورة واستباحة الاستثناء تحت غطائه. ويحضرني هنا مثال حيّ لارتباط فقه الضرورة بالتغير الزمني، وهو أن ابن قيم كان يرى سقوط الطهارة عن الحائض في الطواف، إذ كان من المتعذر في زمنه احتباس أمراء الحج بسبب الحيض، ولا واجب في الشريعة مع عجز ولا حرام مع ضرورة[٣]، وإذا كانت هذه الضرورة متحقّقة في عصر ابن قيم، فإنها منتفية في عصرنا؛ لأن من المباح تعاطي الأدوية التي

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨٥.

(٢) قاعدة المشقة تجلب التيسير ليعقوب الباحسين، ص ٤٨٢.

(٣) إعلام الموقعين لابن قيم، ٢٤/٣.

تؤخر مجيء الحيض إلى حين انقضاء مناسك الحج، على ألا يجلب هذا التعاطي ضرراً على صحة المرأة وجهاز الحمل لديها، فالضرر لا يزال بمثله، والمفسدة لا تدفع بما هو أعظم منها.

ولما كان هذا الارتباط الحميم بين فقه الضرورة وإطاره الزمني ملحوظاً ومرعياً عند فقهائنا، انصرفت العناية إلى التأصيل له بقاعدة فقهية جليلة عبرّ عنها ابن قيم بقوله: (ما أبيح لعذر الضرورة في زمن ما فهو عدم عند عدمها)[1]، وقد كانت هذه القاعدة نصب عين فقهاء العصر فخرجوا عليها فتاوى كثيرة في المستجدات والنوازل، ولعل أمتنها علماً وتفقهاً في الواقع ما جاء على لسان الشيخ الزرقا في شأن إيداع الأموال في البنوك الربوية، يقول: (إن الإيداع في البنوك الربوية كنا نجيزه لاضطرار الناس إليه، إذ لا يمكن إلزام الناس بأن يخبئوا وفر نقدهم في بيوتهم؛ لما في ذلك من محاذير ومخاوف معلومة، ولم يكن يوجد طريق آخر لحفظ أموالهم سوى الإيداع في البنوك، لكن بعد قيام البنوك الإسلامية ودور الاستثمار الإسلامية في مختلف البلاد العربية زالت الضرورة، فلا أرى جواز الإيداع في البنوك الربوية لما فيه من تقوية على المراباة)[2].

وفي عصرنا أصبحت الضرورة مركباً ذلولاً لأصحاب الأهواء وغلاة فقه الواقع، فكم من إثم يجترح باسمها، ومعصية تستباح تحت دثارها، حتى اختلطت على الناس حقائق الأسماء، ومعاني الألقاب، فلم يميزوا بين المهلكة والمصلحة، والكبيرة والضرورة، والتيسير وهدم الدين؛ ومردّ هذا التيه الفكري كلّه إلى أن الحرام يفلسف بدعاوى عصرية براقة خادعة، والمصطلحات تفرغ من مدلولاتها الحقيقية لتسخيرها في تنميق الباطل وترغيب الناس في التهالك عليه.

وقد حكى الأستاذ وهبة الزحيلي ـ بعبارات تقطر مرارة ولوعة ـ عما آل إليه الحال من استباحة حرمات الدين باسم الضرورة، وساق من الشواهد

(١) بدائع الفوائد لابن قيم، ٨٣٢/٤.

(٢) الفتاوى للزرقا، ص، ٥٨٦.

على ذلك ما يغني عن استقصاء الأمر وتحليل الظاهرة، يقول: (وقد يستبيح الإنسان الفواحش، لأنه يدرس في بلد غربي أو شرقي، أو بسبب بعده عن زوجته إذا كان متزوجاً، ولا يجد في زعمه مناصاً من الوقوع في الحرام لكثرة شيوع الفاحشة أو لعدم ضبط نفسه أمام كثرة المفاتن والإغراء، وقد تسافر المرأة وحدها سفراً بعيداً بدون مصاحبة قريب محرم معها، فتتعرض للحوادث المريبة، وقد يقبل المرء على أماكن اللهو والفجور للترفيه عن نفسه، وقد يبادر التاجر والمزارع والصانع والموظف وغيرهم إلى الاقتراض بفائدة من المصارف العقارية أو التجارية أو الصناعية، لتوسيع دائرة نشاطه التجاري والإنفاق على مصالح الزراعة، أو لرفد المصنع بآلات جديدة أو لتأمين المسكن الملائم والمرتع المريح.. كل هؤلاء وأضرابهم يتمسكون بمبدأ الضرورة في الإسلام ويفتون لأنفسهم ولغيرهم بكل جرأة بإباحة ما حرم الله فهل لصنيعهم هذا وجه؟ وهل لكلامهم أساس؟ وهل يمكن التخلص من إثم الحرام بالضرورة؟ وهل الضرورة التي يحتجون بها هي الضرورة الشرعية التي شرعها الله لعباده؟)[1].

إن اضطراب معايير تقدير الضرورة والحكم بها في مناطات تطبيقية معينة يجرنا إلى بيان الضوابط القمينة بتقييد هذا المسلك، وتقويم العمل به، فإذا ما روعيت واستوفيت ساغ الإقدام على استباحة المحرم وترك الواجب، وسقط الإثم عن المضطر رفعاً للحرج عنه، ويمكن إجمالها فيما يلي:

ـ **أولاً**: أن تكون الضرورة قائمة بالفعل لا متوقعة أو متوهمة، فلا يحل للمكلف مثلاً أن يستبيح أكل الميتة قبل حالة الاضطرار وهي خوف الهلاك أو التلف على النفس بسبب الجوع؛ لأن التوهم لا تبنى عليه الرخص. والمرجع في اعتبار هذا الضابط إلى أن مصلحة العزيمة قطعية فلا تعارض بمصلحة ظنية موهومة، والقطعي مقدَّم على المظنون أبداً. يقول ابن قدامة: (الضرورة أمر معتبر بوجود حقيقته، لا يكتفى فيه بالمظنة، بل متى

(١) نظرية الضرورة الشرعية لوهبة الزحيلي، ص ٨ ـ ٩.

وجدت الضرورة أباحت، سواء وجدت المظنة أو لم توجد، ومتى انتفت لم يبح الأكل لوجود مظنتها بحال)[1].

وفي عصرنا تجترح كثير من المحرمات تحت غطاء الضرورة المتوهمة، كالإذن في بيع الخمور في البلدان الإسلامية بدعوى دعم الاقتصاد السياحي، والانتفاع بضرائبها في إنشاء المستشفيات ومساكن الفقراء، وغير ذلك من التعلات الباردة التي لا يقرّ الشرع مثلها؛ لأن في مكاسب التجارة الحلال مندوحة عن الحرام، والله طيب لا يقبل إلا طيباً.

ـ **ثانياً**: أن لا تكون للمضطر من وسيلة لدفع الضرورة إلا استباحة الحرام، فلا يجوز إيداع المال في البنك الربوي والمصارف الإسلامية منتشرة، ولا تجوز اليمين الكاذبة وفي التعريض ما تدفع به الضرورة وهكذا دواليك.

ـ **ثالثاً**: أن تكون الضرورة ملجئة يخشى معها فوات المصالح الضرورية واضطراب أسباب العيش، كالتهديد بالقتل، والجوع المؤدي إلى الهلاك، والغصة الخانقة.

ـ **رابعاً**: أن لا يكون الاضطرار مبطلاً لحق الغير، لأن الضرر لا يزال بمثله، ويتفرع على هذا أن الجائع المضطر إلى تناول محرّم لو أكل طعام مضطر مثله وجب عليه الضمان. كما لا يجوز دفع مفسدة خاصة بجلب مفسدة عامة، كمن يهدر المصالح الكبرى لبلده جلباً لمصلحة نفسه، ولذلك قال فقهاؤنا: (يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)[2].

ـ **خامساً**: أن يقتصر في استباحة المحظور على مقدار ما يدفع الضرورة، وعلى هذا الضابط تفرعت قاعدة: (ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها)[3]، وهي مستنبطة من قوله تعالى في شأن المضطر: (غير باغ ولا

(١) المغني لابن قدامة، ٥٩٧/٨.

(٢) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للبورنو، ص ٢٠٦.

(٣) المنثور في القواعد للزركشي، ٣٢٠/٢.

عادٍ)[1]؛ إذ ذهب أكثر المفسرين إلى أن (الباغي) الآكل فوق قدر حاجته، و(العادي) الذي يستبيح أكل الميتة مع وجود غيرها. وقد بنيت على هذه القاعدة من الأحكام أن المضطر لا يتناول من الميتة إلا ما يسد الرمق، ولا يشرب من الخمر إلا ما يدفع الغصة، ولا ينظر الطبيب من العورة إلا بقدر الحاجة إلى العلاج.

ـ **سادساً**: أن يكون زمن استباحة المحظور مقيداً بزمن بقاء العذر، فإذا انتفى العذر انتفت الضرورة، والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً، وهذا ما عبّرت عنه قاعدة: (ما جاز لعذر بطل بزواله)[2]، وقاعدة: (إذا زال المانع عاد الممنوع)[3]، وقد تخرّج عليهما ما لا يعدّ ولا يحصى من الفروع، ولعل أشهرها: بطلان التيمم بوجود الماء قبل الشروع في الصلاة.

إن مسمى الضرورة في حاجة ماسّة إلى زيادة تحقيق وتدقيق، حتى نأمن التحريف في حقيقته، والشذوذ في تطبيقاته، إذ يلاحظ على بعض فقهاء العصر غلوٌّ في ركوب مركب الضرورة، فتراه يحكم بها في حالات معينة لا ترقى أعذارها إلى الاضطرار القاهر والحاجة الملجئة، ويكفي أن نستحضر من الفتاوى الرخيصة التي بنيت على هذا الأصل إباحة شراء الكماليات الترفيهية بالقرض الربوي، ومتى كان الترفيه في ميزان الشرع والعقلاء ضرورة تستباح بها المحرمات وتعطّل العزائم؟!

هذا؛ ويبقى كل امرىء مسلم فقيه نفسه، ومتروك لدينه وورعه في تقدير ضرورته، فمتى كانت حاجته ملجئة استباح المحظور مادام العذر قائماً، ومتى كان موجب الاضطرار ضعيفاً لم يجز من المحظور شيء، فلا بدَّ، إذا، من خشية الله في التعلّق بفقه الضرورة، حتى لا يعطّل الدين، وتهدر مقاصده بأقل الأعذار وأوهى التعلات!!

(١) البقرة: ١٧٣.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٩٤.

(٣) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص ٨٦.

٤ ـ تتبع الرخص:

إن تتبع الرخص باب شر فتحه الشيطان على مصراعيه للتلبيس على العباد، واستدارجهم إلى انتهاك الحرمات، وحل رباط الواجبات، تعلّقاً بزلة عالم، أو هفوة مجتهد، وإذا ما أنكرت على أصحاب هذا المذهب صنيعهم صاحوا في وجهك بأن لهم سلفاً فيما ذهبوا إليه، وأن فلاناً من جهابذة العلماء أفتى بذلك، والعهدة عليه أصاب أو أخطأ، فصار الشرع عندهم محكوماً بوقائع الخلق وآراء البشر، وهو الذي نزل حاكماً قاضياً لا معقّب على حكمه!!

وليس المراد بالرخص هنا أحكام التخفيف المشروعة كالقصر في السفر والإفطار فيه والتيمم عند تعذر الماء؛ وإنما رخص المذاهب الفقهية التي بنيت على أهون الأقوال في موارد الخلاف، وأريد بها ـ عند منتحيلها ـ التنصل من التكاليف، والفرار من الأحكام، وناهيك به من غرض مسفّ ومقصد باطل.

إن تلقّط الرخص كان موضع خلاف بين أهل العلم، وانقسموا فيه إلى ثلاثة مذاهب:

ـ **الأول**: المنع بإطلاق، وذهب إليه ابن السبكي في (جمع الجوامع)[١]، والمرداوي في (شرح التحرير)[٢]، والنووي في فتاويه[٣]، ومعظم المالكية والحنابلة، ونقل ابن عبدالبر الإجماع على منع تتبع الرخص[٤]، وقال ابن حزم في (مراتب الإجماع): (واتفقوا على أن طلب رخص كل تأويل بلا كتاب ولا سنة فسق لا يحلّ)[٥].

واستدلوا على المنع بقاعدة اعتبار المآلات، إذ تنجم عن تعاطي هذا

(١) جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني، ٢/٤٠٠.
(٢) التحبير شرح التحرير للمرداوي، ١/٤٠٩.
(٣) البحر المحيط للزركشي، ٦/٣٢٥.
(٤) جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر، ٢/٩٢.
(٥) مراتب الإجماع لابن حزم، ص ١٧٥.

المسلك مفاسد وموبقات كثيرة، ذكر الشاطبي طرفاً منه في معرض هجومه على المفتين بتتبع الرخص، ومنها:

أ ـ الانسلاخ من الدين بترك اتباعه الدليل، إلى اتباع الخلاف[1].

ب ـ الاستخفاف بالدين وتصييره سيالاً لا ينضبط[2].

ج ـ انخرام قانون السياسة الشرعية بترك الانضباط إلى أمر معروف، فيجور القاضي في حكمه، ويفتي المفتي بالرخصة لمن يحب وبالتشديد لمن يبغض[3].

د ـ الإفضاء إلى التلفيق بين المذاهب على نحو يخرق الإجماع[4].

هـ ـ الميل إلى هوى النفس وتحكيمه في شرع الله، وذلك مجافٍ لمقصود الشارع في تحرير الأنفس من داعي هواها[5].

ـ **الثاني**: جواز تتبع الرخص، ونسب هذا المذهب إلى أبي إسحاق المروزي الشافعي، وقيل: إن هذا العزو إليه سهو؛ لأنه نقل عنه تفسيق من يقول بجواز ذلك[6]، وعلّل كمال الدين بن الهمام الجواز بالتخريج على مسألة اتباع العامي لغير مقلّده الأول، وأنه لا ينهض مانع من أن يسلك المكلف المسلك الأيسر عليه[7]، وقال ابن أمير الحاج: (وأنا لا أدري ما يمنع هذا من العقل والسمع، وكون الإنسان يتبع ما هو أخف على نفسه من قول مجتهد مسوّغ له الاجتهاد، وما علمت من الشرع ذمّه عليه)[8].

(١) الموافقات للشاطبي، ١٤٤/٤.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ١٤٥/٤.

(٤) نفسه.

(٥) نفسه، ١٤٤/٤.

(٦) شرح جلال المحلي على جمع الجوامع، ٤٠٠/٢.

(٧) التحرير بشرح التقرير والتحبير لابن الهمام، ٣٥١/٣.

(٨) التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، ٣٥١/٣.

واستدل هذا الفريق على مذهبه بأن النصوص الدالة على التيسير ورفع الحرج تقتضي جواز التتبع، ومنها أن النبي ﷺ سئل عن أحبّ الأديان إلى الله فقال: «**الحنيفية السمحة**»[1]، وتعقّب الشاطبي هذا الاستدلال بجوابٍ كافٍ شافٍ حين قال: (وأنت تعلم ـ بما تقدّم ـ ما في هذا الكلام، لأن الحنيفية السمحة إنما أتى السماح فيها جارياً مقيّداً بما هو جارٍ على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي ثابت، فما قاله عين الدعوى! ثم نقول: تتبع الرخص ميل مع أهواء النفس، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى، فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضاً لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[2]، فلا يصح أن يرد إلى أهل الأهواء، وإنما يرد إلى الشريعة، وهي تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه لا الموافق للغرض)[3].

والحق أن أصحاب هذا المذهب يجيزون تتبع الرخص في إطار التيسير المشروع، والتوسعة على المقلّد بمخرج الانتقال إلى مذهب الغير، ولا يقولون بجواز التتبع للتلاعب بأحكام الدين، والتفصي من تكاليفه، حاشاهم أن ينساقوا إلى مثل هذا الضلال، وهم آنذاك على بساط واحد مع القائلين بالمنع.

ـ **الثالث**: التفصيل في المسألة، فإذا كان مقصد تتبع الرخص هو التلفيق الذي تتولد عنه حقيقة مركبة خارقة للإجماع، فإن ذلك يمنع، ومثاله: أن رجلاً توضأ دون دلك على مذهب الشافعي، ودون نية على مذهب أبي حنيفة، وصلى بهذا الوضوء بعد أن لمس امراة دون قصد، فالوضوء والصلاة باطلان عند جميع من قلدهم، لأن التلفيق هنا مفضٍ إلى كيفية لا يقرّها أحد من المجتهدين.

أما إذا كان تتبع الرخص عارياً عن التلفيق، وجارياً على مقصد حسن

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) النساء: ٥٩.

(٣) الموافقات، ٤/١٤٥.

كدفع المشقة الزائدة، وجلب اليسر في الطاعة، فإنه يجوز عند بعض أهل العلم، ويؤخذ ذلك من قول العز بن عبدالسلام: (لا يتعين على العامي إذا قلد إماماً في مسألة، أن يقلده في سائر مسائل الخلاف، لأن الناس من لدن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب يسألون ـ فيما يسنح لهم ـ العلماء المختلفين، من غير نكير، سواء اتبعوا الرخص في ذلك أو العزائم)[1]. وسلك القرافي المسلك نفسه بشرط (ألا يجمع من المذاهب على وجه يكون خارقاً للإجماع)[2]، وزاد ابن دقيق العيد عليهما شروطاً وهي:

ـ أن ينشرح صدر متتبع الرخص للمذهب الذي انتقل إليه.

ـ أن لا يقصد التلاعب بالدين.

ـ أن لا يكون ناقضاً لما قد حكم عليه به.

والحاصل من هذه الأقوال اتفاق أهل العلم على منع تتبع الرخص إذا كان بقصد التلاعب والإفساد والتضليل، وخير مثال على هذا القصد ما رواه عبدالله بن أحمد عن أبيه، قال: (سمعت يحيى بن القطان يقول: لو أن رجلاً عمل بكل رخصة: بقول أهل المدينة في السماع، وبقول أهل الكوفة في النبيذ، وبقول أهل مكة في المتعة، لكان فاسقاً)[3]، وفصل بعضهم القول في هذه الرخص فقال: (لو أن رجلاً أخذ بقول أهل المدينة في السماع ـ يعني الغناء ـ وإتيان النساء في أدبارهن، وبقول أهل مكة في المتعة والصرف، وبقول أهل الكوفة في السكر، كان أشرّ عباد الله عزَّ وجلَّ)[4]، فتلقّط الرخص في هذه الصورة تلزم منه مفاسد تنقض عرى الدين، وموبقات لا يقرها أحد من المجتهدين.

وها هو الشاعر العباسي أبو نواس ينحو منحى التلفيق، فيزعم أن أبا

(١) حاشية العطار على شرح جمع الجوامع للمحلّي، ٤٤٢/٢.
(٢) نفائس الأصول في شرح المحصول للقرافي، ٣٩٦٤/٩.
(٣) المسودة لآل تيمية، ص ٥١٨ ـ ٥١٩.
(٤) نفسه، ص ٥١٩.

حنيفة أباح النبيذ، والشافعي قال: الخمر والنبيذ شيء واحد، ويركب من القولين حكماً يقضي بإباحة تعاطي الخمر، يقول:

أباح العراقي النبيذ وشربه ... وقال: حرامان المدامة والسكر
وقال الحجازي: الشربان واحد ... فحلّ لنا من بين قوليهما الخمر
سآخذ من قوليهما طرفيهما ... وأشربها لا فارقَ الوازرَ الوزر

وهذا مثال على التلفيق يغنيك عن جلب نظائره، لدلالته الصريحة على ما يؤول إليه تلقّط الرخص من خرق حجاب الهيبة، وإسقاط أبهة الشرع، وطمس معالم الدين.

ومن هنا ندرك أن الجمود على الرواية المشهورة في المذهب لا يصدر في بعض الأحيان عن تعصّب أعمى؛ وإنما عن الخشية من أن تحمل الأغراض الفاسدة على تلقّط الرخص وطلب المخارج المحظورة التي من شأنها التخفيف عمن يرام نفعه، والتشديد على من يراد به الضر، ولعل المازري والشاطبي كانا حريصين أشد الحرص على تحري المشهور والإفتاء به سدّاً لذريعة التلاعب بهيبة الشرع، ولاسيما في عصر تضاءل فيه الورع وقلّ التحفظ على الديانة.

أما أن يتتبع المجتهد في المذاهب ما هو أرجح دليلاً في نظره، فذلك صنيع اجتهادي محمود يقوم على تنقيح الخلاف والترجيح بين وجوهه، ولا مدخل له في التلفيق ألبتة، فلا بأس أن يقلّد أبا حنيفة في استباحة أكثر من فرض بتيمم واحد، ومالكاً في جواز التيمم بجميع أجزاء الأرض، والشافعي وابن حنبل في عدم نجاسة المني، ما دام قد اطمأن إلى مدرك هذه الأقوال، وانشرح صدره لمقصود التيسير فيها.

٥ ـ الاحتجاج بالخلاف على الإباحة:

إن الاحتجاج على الإباحة بمجرد الخلاف مسلك استدلالي فاسد يتيح للمجتهد التخيّر من الأقوال بالتشهّي وموافقة الغرض، والشرع جاء بالنهي

عن اتباع الهوى، والرد إلى الله ورسوله لا إلى أصحاب الأهواء، فمتى تبيّن الراجح تعين المصير إليه وترك المرجوح وإن وكان موافقاً للغرض، قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1]. ولو كان اختلاف المجتهدين حقّاً كلّه يجوز إطلاق التخيّر منه لاستغنى البشر عن هدي التنزيل الذي جعل من مقاصده الكبرى الحكم في التنازع، واجتثاث بذور الفرقة، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ﴾[2].

فعلى الناظر في موارد الخلاف أن ينتقي من الأقوال أرجحها في ميزان الشرع، وأعلقها بروحه ومراده، بغض النظر عن القائل وطبيعة القول من حيث اليسر والشدّة، وليس اختلاف العلماء في مسألة بمسوّغ للتخير فيها، وإنما لا بدَّ من المرجح الناهض والأمارة المعتبرة من الكتاب والسنة والإجماع، فإذا أعوز المطلوب في ذلك كله، نظر في قواعد الشريعة طلباً لشبه، ومحاولة لإلحاق، ثم إن توعّر مسلك الترجيح، واستحكم الاشتباه، لزم التوقف تورعاً واحتياطاً لدين الله إلى أن تنقدح للمجتهد أمارة مرجحة، أو يُقلدّ مجتهد آخر عثر على المرجّح على أن يكون ممن يوثق في علمه وديانته. قال ابن عبدالبر: (والواجب عند اختلاف العلماء: طلب الدليل من الكتاب والسنة والإجماع والقياس على الأصول منها، وذلك لا يعدم، فإذا استوت الأدلة وجب الميل مع الأشبه بما ذكرنا بالكتاب والسنة، فإذا لم يبن ذلك وجب التوقف ولم يجز القطع بيقين)[3].

ولا شك أن الاحتجاج بالخلاف على إباحة الفعل يلزم منه القول بجواز التخيير، والتخيير باطل من وجوه:

ـ **الأول**: مخالفة التخيير لمقاصد الشريعة في المكلّف والتكليف؛ ذلك أنه يفتح الباب على مصراعيه لانتقاء الأحكام بمجرد التشهي وموافقة

(١) النساء: ٥٩.

(٢) البقرة: ٢١٣.

(٣) جامع بيان العلم لابن عبدالبر، ٢/٨٠ ـ ٨١.

المصلحة من غير اجتهاد، وقد أجمعت الأمة على بطلان الهوى والتشهي في أحكام الشريعة[1].

ـ **الثاني**: مخالفة التخيير لنظرية: (الحق واحد لا يتعدد) التي تضمن سلامة المنزع الاجتهادي، وتتيح له في الوقت ذاته آفاقاً أرحب لمراجعة آرائه ونقض مقولاته، بخلاف نظرية التصويب التي تعدّ الاجتهادات السابقة كلها صواباً لا يراجع أو يتعقّب.

ـ **الثالث**: أن التخيير إباحة للفعل والترك، وهو في حقيقته عمل بأمارة الإباحة، وهو ممتنع.

ـ **الرابع**: يلزم من هذا المسلك جواز تخيير الحاكم للمتخاصمين، والمفتي للعامي، وفي ذلك ما يفتح ذرائع إبطال الاجتهاد، ويصيّر الخلاف بعجره وبجره متعلّق المستدلّ على الإباحة.

ـ **الخامس**: إجماع الأمة على امتناع تخيير المكلفين في موارد الاجتهاد؛ لأن مثل هذا التخيير يقود إلى تلقّط الرخص والمخارج الممنوعة، والعمل بالأقوال الشاذة، والتنصّل من الأحكام، وفي هذا كله إهدار لمقاصد الشرع في التكليف.

إن هذه الاعتبارات كانت نصب عين الشاطبي في معرض ردّه على المخيّرة والمحتجين بالخلاف على الإباحة، يقول: (وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى الخلاف، فإن له نظراً آخر، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها)[2]، ثم يعقّب الشاطبي على ذلك ببيان وجه الخطأ في هذا المسلك ورصد مآلاته فيقول: (وعين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بحجة حجة... والقائل بهذا

(١) الموافقات للشاطبي، ١٣٣/٤ ـ ١٤٠.

(٢) الموافقات للشاطبي، ١٤١/٤.

راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حجة له ويدرأ بها عن نفسه، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه وذلك أبعد به من أن يكون ممتثلاً لأمر الشارع وأقرب أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه)[1].

ولعل مما يوسّع الخرق على الراقع الاستئناس بقواعد فقهية تروّج لمسلك الاحتجاج بالخلاف والتخيّر منه، وهي إما صحيحة سيء فهمهما وإعمالها في الواقعات، أو فاسدة المحتوى، ساقطة الحجية، لا متعلّق فيها لمستدلّ، وفي كلتا الحالتين يجب وضع الأمور في نصابها بتصحيح الفهم وكشف عوار الخطأ.

قاعدة (لا إنكار في مسائل الخلاف) في الميزان:

ومن أشهر قواعد الخلاف وأسيرها: (لا إنكار في مسائل الخلاف)، وعبّر عنها السيوطي بصيغة: (لا ينكر المختلف فيه، وإنما ينكر المجمع عليه)[2]، وهذه القاعدة تراعى في الخلاف المعتبر الذي يقرب مدركه، ويجري مجرى الأدلة المعتبرة عند جماهير الفقهاء، ومن أمثلته: هل ينقض الوضوء بمس الذكر، هل يستحب التغليس بالفجر أو الإسفار به، هل يجوز إلباس الصبيان الحرير، هل تجب صلاة العيدين أم تسن، هل يصلى في غير الجمع والأعياد وراء المبتدع؟ أما الخلاف الشاذ فلا تتنزل عليه القاعدة، ولا يخص بالمراعاة، لضعف مدركه، وشدّة عواره، بل يؤدب من أفتى به وإن كان مذهباً كما قال أبو عبدالله العبدوسي المالكي[3]، ولله در الناظم حين قال:

وليس كل خلاف جاء معتبراً ... إلا خلافاً له حظّ من النظر

وأكثر الخلاف الذي لا يعتدّ به مبني على زلات العلماء كإنكار

(١) نفسه.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ١٧٥.

(٣) المعيار للونشريسي، ١١٦/٤.

المسح على الخفين، وجواز المسح على الخفين دون توقيت في السفر والحضر، وإيجاب قيام الليل، ومنع الرهن في الحضر، وتحليل نكاح المتعة، وإسقاط زكاة الفطر في مال الصغير، وجواز وطء المرأة في الدبر.. فهذا الضرب من المختلف فيه (المخالف للإجماع والسنة الثابتة المشهورة التي لا معارض لها مردود على من قضى به)[1].

وقد ردّ ابن قيم هذه القاعدة في (إعلام الموقعين) لما استشعر من إطلاقها اعتبار كل خلاف من غير نكير، وأكد على أن حكم الحاكم ينقض إذا خالف كتاباً أو سنة، وإن كان قد وافق فيه بعض العلماء، فلا يجوز تقليد المكيين والكوفيين في المتعة والصرف والنبيذ، ولا يجوز تقليد المدنيين في مسألة الحشوش وإتيان النساء في أدبارهن؛ بل إن العمل عند فقهاء الحديث على أن من شرب النبيذ المختلف فيه حدّ، وهذا فوق الإنكار باللسان، وعند فقهاء المدينة يفسق وترد شهادته. ومن ثم إذا تبين الراجح والمرجوح في المسائل المختلف فيها، تعيّن العمل بالراجح وترك معارضه أيّاً كان قائله، لأن الحق يعرف بدلالة الدليل عليه لا بفضل صاحبه[1].

والحق أنه لا محلّ لإنكار هذه القاعدة؛ لأنها مقيّدة بشروط عند القائلين بها، وترِد عليها استثناءات في مواضع مخصوصة، وقد صرّح بذلك الزركشي حين عدّد ضوابط مراعاة الخلاف وهي:

أ ـ أن يكون مدرك الخلاف قوياً، فلا يراعى الشاذّ منه.

ب ـ أن لا تفضي مراعاة الخلاف إلى خرق الإجماع.

ج ـ أن يكون الجمع بين المذاهب ممكناً، فإذا لم يكن كذلك فلا يترك الراجح عند معتقده لمراعاة المرجوح[2].

واستثنى السيوطي صوراً ينكر فيها المختلف فيه، وهي:

(١) إعلام الموقعين لابن قيم، ٣/٢٥٨ ـ ٣٦١.

(٢) المنثور في القواعد للزركشي، ٢/١٢٩ ـ ١٣٢

أ ـ أن يكون ذلك المذهب بعيد المأخذ بحيث ينقض.

ب ـ أن يترافع فيه لحاكم، فيحكم بعقيدته، ولهذا يحدّ الحنفي بشرب الخمر، إذ لا يجوز للحاكم أن يحكم بخلاف معتقده.

ج ـ أن يكون للمنكر فيه حق، كالزوج يمنع زوجته من شرب النبيذ إذا كان تعتقد جواز تعاطيه[1].

فلا مساغ للنقد والإنكار، إذاً، بعد هذا التقييد المنضبط والتخصيص الدقيق لمحتوى القاعدة، فهي لا تراعى إلا في خلاف معتبر بعيداً عن شذوذ الرأي وسقطات الاجتهاد، وإذا كان هذا هو مجال تطبيقها وشرط إعمالها فهيهات أن يجد فيها أهل الأهواء متسلّقاً للاحتجاج بمجرد الخلاف على حكم الإباحة!!

نقد قاعدة (نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا البعض فيما اختلفنا فيه):

إن هذه القاعدة بدعة في الرأي مقطوعة الصلة بالسلف، وخارجة عن أصولهم في الخلاف، وقد روّج لها بعض دعاة العصر عن حسن طوية ونبل مقصد ظناً منهم أن إعمالها ذريعة إلى تقليل الخلاف ولمّ شعث الأمة، والأمر بخلاف ذلك؛ إذ أنها تقتضي إعذار المذاهب المختلفة بصالحها وطالحها، وتقر المختلفين جميعاً على ما هم عليه وإن كان بعضهم على ضلال بيّن وباطل صراح!! وهذا الإطلاق في إعذار أهل الخلاف ينأى بالأمة عن حبل الاعتصام بالوحدة، ويزيد حالها بلبلة وتقلقلاً، ويحدث في صفها شقاً لا يحاص.

وبيان مفاسد هذه القاعدة من وجوه:

ـ **الأول**: أنها تعذر المختلفين بإطلاق، وفيهم المصيب والمخطىء، والإقرار على الخطأ جريرة في حق الشرع، لأن أهل العلم ملزمون بتحري

(١) الأشباه والنظائر، ص ١٧٥.

الصواب ونصرته، وتتبع الزلل وفضحه، حتى يعبد الله على بصيرة، ويتبين الناس أمور التكليف على أمثل صورة.

ـ **الثاني**: أنها تعدّ كل مخالف معذوراً مأجوراً، بينما المجتهد قد يأثم إذا كان خطؤه عن تفريط فيما يجب عليه من اتباع القرآن والسنة، أو لتعديه في الرأي لا بسبب خفاء الحكم وإنما للمعاندة واتباع الهوى والتنكّب عن حجج الحق، قال المعلمي: (إذا كانت حجج السنة بيّنة فالمخالف لها لا يكون إلا معانداً أو متبعاً للهوى معرضاً عن حجج الحق)[1]. كما لا يعذر المجتهد إذا كان مستبيحاً حرمة الاجتهاد مع قصور آلته وقلة بضاعته، أو متساهلاً في طلب وجوه الأدلة وطرق الأحكام، آخذاً ببادىء النظر وأول الخاطر، فهذا مقصّر في فريضة الاجتهاد، متهاون في أمانة العلم، فلا يراعى خلافه، ولا يعتد برأيه .

ـ **الثالث**: التسوية بين الحق والباطل، والاتباع والابتداع، والهدى والضلال، مادام أهل الخلاف يعذرون جميعاً، أصابوا أو أخطأوا، اهتدوا أو ضلوا، وهذه فرية عظيمة على الشرع، وإساءة بالغة إليه؛ لأن الحق واحد لا يتعدّد، والخلاف فيه المعتبر المقبول، والشاذ الساقط، والمخالف لا يعذر ويؤجر في كل حين. ومن ثم فإن التأصيل الذي انبنت عليه القاعدة لا يسلّم إلا إذا كانت الأقوال المتعددة شرعاً معصوماً ووحياً منزّلاً، فكل ما يؤخذ منها حق لا ريب فيه. بيد أن خلاف أهل العلم مصدره اجتهادات بشرية، وفهوم إنسانية، يتفق لها الصواب بتسديد من الله عزّ وجل حيناً، ويخطئها حيناً آخر لقصور الأداة، أو استحكام الهوى.

ـ **الرابع**: تقوية الباطل بإعذار صاحبه والإغضاء عنه، فيضلّ من يضلّ اغتراراً بسكوت أهل العلم عن المنكرات، وربما عدّ هذا السكوت دليلاً على جواز غشيانها، فيصبح الناس في أمر مريج، ويختلط الحابل بالنابل، ويؤول الأمر في نهاية المطاف إلى انتفاش البدع وانكماش السنن.

(١) التنكيل للمعلمي، ٤٤/١.

ـ **الخامس**: مخالفة الأمر الشرعي بالرد إلى الكتاب والسنة في موارد النزاع، فإذا أعذر كل مخالف فاتت مقاصد التنزيل في الحكم بين الناس وحسم مادة اختلافهم، وانتفى واجب تجريد الاتباع لله ورسوله.

ولا أحب أن أبرح هذا المقام قبل أن أورد جملة من أقوال أهل العلم في نقض هذه القاعدة، وأجتزىء منها بردين: **الأول**: للشيخ عبدالعزيز بن باز قال فيه: (أما عذر بعضنا لبعض فيما اختلفنا فيه، فليس على إطلاقه، بل هو محلّ تفصيل، ، فما كان من مسائل الاجتهاد التي يخفى دليلها، فالواجب عدم الإنكار فيها من بعضنا على بعض، أما ما كان خلاف النص من الكتاب والسنة، فالواجب الإنكار على من خالف النص بالحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن)[1]، **والثاني**: للشيخ بكر بن عبدالله أبي زيد وقال فيه: (هذا تقعيد حادث فاسد، إذ لا عذر لمن خالف في قواطع الأحكام في الإسلام، فإنه بإجماع المسلمين لا يسوغ العذر ولا التنازل عن مسلمات الاعتقاد، وكم من فرقة تنابذ أصلاً شرعياً وتجادل دونه بالباطل)[2].

ولا يفوتني الإلماع هنا إلى أن الباحث حمد بن إبراهيم العثمان أفرد قاعدة (التعاون والمعذرة) بالتأليف واضعاً إياها في ميزان النقد والتمحيص، فجلّى وجوه مخالفتها للكتاب والسنة، وحشد أقوال العلماء في بيان عوارها وتهافتها، فأحسن صنعاً في ذلك كله، وحاز من الإفادة والإجادة حظاً غير ضئيل.

نقد مقولة: «اختلاف أمتي رحمة»:

إن المحتجين بالخلاف على الإباحة يلوّحون بمقولة غرّارة هي: «**اختلاف أمتي رحمة**»، ويحشرونها في السنة حشراً لعلهم يظفرون بتكأة شرعية لمسلكهم الاستدلالي الفاسد، وقد راجت هذه المقولة في كتب الفقه

(١) مجموع الفتاوى لابن باز، جمع: محمد الشويعر، ٣/٥٨ ـ ٥٩.

(٢) حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات لبكر بن عبدالله أبي زيد، ص ١٤٩.

والأصول، واحتج بها في سياق إعذار المخالف وبيان محاسن الخلاف على أنها حديث صحيح لا غبار عليه، وهي ليست من السنة في قبيل ولا دبير، قال السبكي: (ليس بمعروف عند المحدثين، ولم أقف له على سند صحيح، ولا ضعيف، ولا موضوع)[1]، وقال ابن حزم: (وأما الحديث المذكور، فباطل مكذوب من توليد أهل الفسق)[2].

والحديث من جهة متنه ينطق بمخالفة صريحة للنص القرآني: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[3]، والحديث الصحيح: «**ولا تختلفوا، فتختلف قلوبكم، وإياكم وهيشات الأسواق**»[4]، والنهي عن الاختلاف يقتضي قطع أسبابه، وحسم وسائله ما أمكن، لأنه من دواعي ضعف الأمم وذهاب ريحها.

وإذا كانت هذه المقولة عارية عما يثبتها من جهة النقل حتى تمتثل، فإن المنطق السليم ينادي عليها بالفساد أيضاً؛ لأنه يلزم منها القول بأن مصلحة الخلاف أرجح من مصلحة الوفاق، وهذا ما لم يقل به أحد من أهل العلم!! فضلاً عن أن التوسعة على المكلفين بمسلك الخلاف يعارض بمفسدة عظيمة، وهي أن تعدّد المذاهب وتضارب الأقوال يفتح الباب على مصراعيه لتلقّط الرخص، فينحلّ الدين عروة عروة، وتستباح المحارم دون أدنى خشية من الله عزَّ وجلَّ كما قال بعضهم:

فاشرب ولط وازن وقامر واحتجج في كل مسألة بقول إمام

ويعجبني هنا أن أسوق رداً متيناً للطوفي على أصحاب هذه المقولة، يقول: (فإن قيل: خلاف الأمة في مسائل الأحكام رحمة واسعة فلا يحويه حصرهم في جهة واحدة لئلا يضيع عليه مجال الاتساع، قلنا: هذا الكلام

(١) فيض القدير للمناوي، ٢١٢/١.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ٦١/٥.

(٣) الأنفال: ٤٦.

(٤) رواه أبو داود: ٦٧٥، وصححه الألباني في (صحيح سن أبي داود: ٦٧٠).

ليس منصوصاً عليه من جهة الشرع حتى يمتثل.. ثم ما ذكرتموه من مصلحة الخلاف بالتوسعة على المكلفين معارض بمفسدة تعرض منه، وهو أن الآراء إذا اختلفت وتعدّدت اتبع بعض الناس رخص المذاهب فأفضى إلى الانحلال والفجور)[1].

ويلزم من رفض الاحتجاج بالخلاف منع تعليل الأحكام الشرعية به، لأنه علّة ساقطة في نفس الأمر، والشارع لا يعدّه من الصفات التي تناط بها الأحكام، وإنما هو وصف استحدث بعد النبي ﷺ، (ولكن يسلكه من لم يكن عارفاً بالأدلة الشرعية في نفس الأمر، لطلب الاحتياط)[2].

٦ ـ الاقتداء بزلة العالم:

ليس أحد من العلماء إلا وله زلة ينبغي أن تجتنب وتغمر في بحر فضله، وقد تكون صغيرة في نفسها لكنها تصير كبيرة، وتطير كل مطار، إذا قيّض لها من أهل التقليد من يقيمها شرعاً يتبع، وقولاً يراعى في موارد الخلاف، فحينئذٍ يموت العالم وتعيش زلته شراً مستطيراً وبلاءً ماحقاً، فطوبى لمن مات وماتت معه ذنوبه كما قال الغزالي رحمه الله، ومن هنا قالوا: زلة العالم مضروب بها الطبل، وإذا زلّ العالِم زلّ العالَم، والعالم كالسفينة إذا كسرت غرقت وغرق معها خلق كثير.

وقد حذّر السلف من زلات العلماء، لأنها لا تقتصر على قائلها، وإنما يقلّدها خلق كثير، وجمع غفير، فالعالم موضع ثقة الناس جميعاً، ومحلّ تبجيلهم، باعتباره مبلّغاً عن الشرع، ووارثاً لعلم النبوة، فإذا زلّ ضلّ وأضلّ. قال عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ: (ثلاث يهدمن الدين: زلّة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون)[3]، وقال ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: (ويل للأتباع من زلة العالم، قيل: وكيف ذلك، قال:

(١) التعيين في شرح الأربعين للطوفي، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.
(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية، ٢٣/٢٨١ ـ ٢٨٢.
(٣) رواه الدارمي، ١/٧١ بسند صحيح.

يقول العالم الشيء برأيه، فيلقى من هو أعلم برسول الله ﷺ منه فيخبره فيرجع، ويقضي الأتباع بما حكم)[1].

والعالم قد يجتهد في طلب الحق ومعرفة الحكم بدليله، ولا يتعمّد المخالفة وترك السنة، فإذا وجد له ما يدل على معارضة الأصول التمسنا له أعذاراً سائغة كاعتقاده النسخ أو التخصيص أو ضعف الخبر أو عدم إحاطته به، فما من أحد إلا وتذهب عليه سنة لرسول الله ﷺ وتعزب عنه كما قال الإمام الشافعي[2]. فلا مساغ، إذاً، لتقليد المجتهد فيما جانب فيه الصواب، وهو مأجور في كل اجتهاد ولا بدَّ، أما المقلّد فيأثم على تعصّبه للمقلَّد، ونضحه عن مذهبه بالباطل.

ولما كانت زلة العالم موضوعة على المخالفة للشرع، لم يصح المتابعة له فيها، أو الاعتداد بها ضمن الخلاف المعتبر، لأنها ليست من الشرع المقرّر للمكلفين، ولا من الاجتهاد الجاري على الأصول، يقول الشاطبي: (لا يصح اعتمادها ـ أي زلة العالم ـ خلافاً في المسائل الشرعية، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد، وإنما يعدّ في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة كانت مما يقوى أو يضعف)[3].

ومما يجدر الإلماح إليه هنا أن العلماء تعزى إليهم أحياناً فتاوى غريبة ومسائل شاذة، ولا يثبت هذا العزو من طريق صحيح أو إسناد قائم، والراجح: أن تكون المرويات مختلقة مكذوبة يروّج لها الناقمون على مذهب بعينه وإمام بذاته، يريدون بذلك تنفيراً من منهجه، وإقباراً لفقهه، وطمساً لمحاسنه. والشافعي ـ على جلالة قدره وشفوف منزلته ـ لم يسلم من أذاهم، إذ أعظموا الفرية عليه، ونسبوا إليه القول بجواز القمار،

(١) أخرجه البيهقي في المدخل، ص ٨٣٥ ٨٣٦ بسند حسن.
(٢) إعلام الموقعين لابن قيم، ٢/٢٦٧.
(٣) الموافقات للشاطبي، ٤/١٢٤.

وهو إنما يبيح لعب الشطرنج شحذاً للذكاء، ورياضة للعقل، لكون مبنياً على علم الحساب، وهذا؛ إذا خلا عن كل ضروب المقامرة، وله في هذه المسألة سلف، إذ ليس هذا الحكم من منفرداته.

والحق أن المذاهب كلَّها لم تسلم من تطاول أهل البغي والسفه، فأشيعت عنها شذوذات لا تصح، ومفتريات لا يقوم لها ساق، وفي هذا المعنى يقول الزمخشري:

وإن سألوا عن مذهبي لن أبح به ... وأكتمه كتمانه هو أحزم
فإن حنفياً قلت، قالوا: بأنني ... أبيح الطلا، وهو الشراب المحرم
وإن مالكياً قلت، قالوا: بأنني ... أبيح لهم لحم الكلاب، وهم هم
وإن شافعياً قلت، قالوا: بأنني ... أبيح نكاح البنت، والبنت تحرم
وإن حنبلياً قلت، قالوا: بأنني ... بغيض حلولي ثقيل مجسم
وإن قلت: من أهل الحديث وحزبه ... يقولون: تيس ليس يدري ويفهم
تعجبت من هذا الزمان وأهله ... فما أحد من ألسن الناس يسلم

ومن هنا ندرك على نحو من الوضوح والجلاء أن المقلّد قد يعتمد من الزلات ما لا تصح نسبته إلى العلماء، فيقع في محظورين: متابعة العالم على خطئه، وتحمّل وزر نشره وإذاعته في الناس، والحصيف هو الذي يعرض عن الزلّة أو النادرة إعراضاً تاماً، فلا ينسبها إلى صاحبها على سبيل الرواية، ولا ينساق إلى العمل بها تقليداً واتباعاً، وهذا هو المذهب المرضي عند شيخ الإسلام ابن تيمية، يقول: (.. ومثل هذه المسألة الضعيفة ليس لأحد أن يحكيها عن إمام من الأئمة، لا على وجه القدح فيه، ولا على وجه المتابعة له فيها، فإن في ذلك ضرباً من الطعن في الأئمة واتباع الأقوال الضعيفة)[1].

ولو تتبع الناس الرخص من زلل العلماء ونوادر الفقهاء لخلعوا ربقة

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية، ٣٢/١٣٧.

الإسلام، واجتمع فيهم الشر كلّه، ولا يستبيح هذا المسلك إلا من رقّ دينه، وقلّت تقواه، وطلب من الأقوال ما وافق هواه، غير ملتفت إلى الأوامر والنواهي، ولا مكترث بخري المآل وسوء العاقبة!! وصدق الإمام الأوزاعي إذ قال: (من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام)[1].

٧ ـ الإفراط المقاصدي:

إذا كان الفقه المقاصدي توسطاً بين مذهبين: مذهب الحرفية الضيقة والفهم المبتسر لحقيقة التشريع، والمذهب التأويلي المنفلت من الضوابط الشرعية، والمؤله لدور العقل وسلطة الواقع، فليس من المعقول في شيء أن تهدر هذه الوسطية المحمودة في النظر المقاصدي بالخروج إلى أحد طرفي الغلو، فتصبح المصالح والأعراف واستحسانات الفقهاء حاكمة متبوعة تقضي على النصوص بالتعطيل، وتلبي دواعي الهوى والزيغ تحت دثار الاجتهاد والعصرنة وأدبيات الاختلاف.

وقد ابتلي الفكر الإسلامي في طوره الحديث بالدعوة إلى الإفراط المقاصدي والهيمنة المصلحية على النصوص، وهي دعوة تراوحت بين مقصدين:

ـ **مقصد حسن**: يتجلى في الردّ على غلاة الظاهرية ومعطّلي الاجتهاد المقاصدي، وبيان محاسن الشريعة في رعاية المصالح واعتبار فقه الواقع ومجاراة أحوال الناس، والحق أن هذه الغيرة غير منضبطة بمعيار الفهم الصحيح والحكمة الراشدة، ولا متبصرة بمآل الانفلات الاجتهادي وأثره في تمييع الدين ومسخ معالمه. وهذا المسلك المتهوّر ـ على نبل مقصده ـ أشبه ما يكون بمسلك الوضاعين الذين روّجوا للأحاديث المختلقة والمكذوبة على سبيل الترغيب والترهيب ومواجهة الفتن والزندقة، وهم أشد خطراً على الإسلام من الفساق والزنادقة، لركوبهم مركب الافتيات والتقوّل، وهذه جريرة كبيرة تبوىء صاحبها مقعده من النار كما في الحديث الصحيح المتواتر.

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي، ١٢٥/٧.

ـ **مقصد فاسد**: يتجلّى في النية المبيتة لنقض عرى الإسلام، ومسخ ثوابته تحت شعارات براقة داعية إلى التحرر الاجتهادي، والتفتح الفكري، وإطلاق العقل من قيود الدين، ومواكبة المتغيرات، بل إن دعاة هذا المسلك راحوا يقتنصون كل شاردة وواردة للاحتجاج على صحة دعاويهم، فلم يفلحوا في الإقناع بـ (اجتهادهم المستنير)؛ لأن منطلقهم الفكري كان مشدوداً إلى أساليب التلفيق والتخليط، ومحكوماً بمنابذة الأصول الشرعية والمجادلة دونها بالباطل!!

وأيّاً كان الباعث على الإفراط في النظر المقاصدي فإنه ظاهرة شاذة في الفكر الإسلامي والاجتهاد الشرعي، لمنابذتها الأصول، وإهدارها للثوابت، مما يستلزم إعادة صياغة العقل المسلم على وفق ثنائية لا تقبل الانفصام أو التجزيء: صيانة المنظومة الشرعية بقطعياتها ومقاصدها عن التعطيل، وترسيخ المعاصرة بوصفها حركة دائبة التفاعل مع الواقع والعصر والظنيات الاجتهادية المنضبطة بالمعيار المقاصدي والمنفتحة على تعدّد التأويلات. ومتى استقامت هذه الصياغة أمن ركوب الغلو بشقيه: الإفراط في اعتبار المقاصد، والتفريط فيها ميلاً إلى الظاهرية الضيقة والشكلية المبتسرة.

ولسنا هنا بصدد حصر المسائل التي تجاوز فيها النظر المقاصدي حدّه المعتاد، وانقلب إلى استسهال اجتهادي وتفلّت فكري، وحسبنا التمثيل بنموذج دالّ على المقصود يغنيك عن سوق نظائره، وهو الدعوة إلى ترك الرؤية الشرعية والاجتزاء بالحساب في ثبوت شهر رمضان، وفي ذلك مخالفة صريحة لأدلة شرعية وطقوس تعبدية تثبت بمقتضاها فريضة الصوم ومناسك الحج، وإهدار لحكم وأسرار كثيرة ثاوية في ممارسة الرؤية، (لعل من أهمها تهيئة المسلمين روحياً ووجدانياً لاستقبال الصيام والحج، وتعميم الفرحة والسعادة بالعيدين، وإشاعة الأجواء المعنوية والمظاهر الحسية العامة المؤدية إلى تحبيب الناس في الشعائر وتقريبهم منها، وإعمال النظر في الأفق المتعالي والتأمل في الكواكب السيارة وتطوير معارف الفضاء)[1].

(١) الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته لنور الدين الخادمي، ٢/٢٠٥.

فالحض على الرؤية، إذاً، في الصوم والإفطار، والحج والاعتمار، زاخر بحكم باهرة ومقاصد عالية، تعين على استقبال الفرائض بما يليق بها من الحفاوة والابتهاج، واستشعار عظمة الخالق في صنعه البديع عن طريق التأمل والاعتبار، وإثراء آليات البحث في علوم الفضاء، ولا يعقل أن تفوت هذه المصالح كلها بإهدار وسيلة ثابتة، والاستعاضة عنها بوسيلة مجردة عن المعاني الشريفة والمدلولات السامية، فالوسائل تقبل التغيير والتجديد ما لم تكن مقصودة لذاتها، والرؤية قصد إليها قصداً لما يترتب عليها من ثمرات حسية ومعنوية. هذا؛ ويجوز الاستئناس بالحساب عند إعمال الرؤية الشرعية لورود الأدلة على ذلك[1].

٨ ـ الاحتجاج بالضعيف في الأحكام:

تضاربت آراء العلماء في حكم الاحتجاج بالضعيف بين مجيز على الإطلاق، ومانع على الإطلاق، ومميّز بين الأحكام والفضائل، والذي نرضاه من أقوالهم أن الضعيف ليس بحجة مطلقاً ولو في فضائل الأعمال؛ لأنها تنتظم تحت حكم الندب أو الاستحباب، وهو من الأحكام الشرعية الخمسة التي لا ينهض واحد منها إلا بدليل معتبر. وإذا كان المتساهلون في هذا الباب اشترطوا قيوداً للعمل بالضعيف في فضائل الأعمال[2]، فإنها لا تجدي فتيلاً في تقوية الظن برجحانه، إذ لا نأنس من أنفسنا الميل إليه والاعتقاد بثبوته، ولولا ذلك لما سمي ضعيفاً أو مردوداً، ومن ثم (يساورنا دائما الشك في أمره، ولا ينفع في الدين إلا اليقين)[3].

وقد ارتضى هذا المذهب كثير من محققي العلماء كالبخاري[4]،

(١) مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ع ١١٤، ص ١٧٦.

(٢) انظر هذه الشروط في: القول البديع للسخاوي، ص ٢٥٨، وتدريب الراوي للسيوطي، ص ١٩٦، وعلوم الحديث لابن الصلاح، ٩٣.

(٣) علوم الحديث ومصطلحه لصبحي الصالح، ٢١١ ـ ٢١٢.

(٤) قواعد التحديث للقاسمي، ص ١١٣.

ومسلم[1]، وابن حبان[2]، والخطابي[3]، وابن حزم[4]، وأبي بكر بن العربي[5]، وابن تيمية[6]، وأبي شامة المقدسي[7]، والشوكاني[8]، وأحمد شاكر[9]، والألباني[10]. ويتبيّن رجحان مذهبهم من وجوه:

ـ **الأول**: اتفاق أهل العلم على تسمية الضعيف بالمردود.

ـ **الثاني**: الضعيف لا يفيد إلا الظن المرجوح، وهو ساقط الاعتبار في ميزان الشرع.

ـ **الثالث**: أن في الأحاديث الصحاح والحسان مندوحة عن العمل بالضعيف.

ـ **الرابع**: الاحتجاج بالضعيف يفوّت العمل بسنن صحيحة.

ـ **الخامس**: العمل بالضعيف ينشأ عنه الترويج للبدع والغلو في الدين؛ إذ أنه يبنى في الغالب على التهويل والمبالغة في التحوّط.

بيد أنه يسوغ الاحتجاج بالضعيف في موارد الترجيح بين المعاني، كأن يرد نص يحتمل لفظه وجهين دون ظهور أثر الرجحان، فترجح كفة أحدهما بناء على حديث ضعيف، إذ يستأنس بمعناه في التغليب على ضعفه، وهذا المنزع الاجتهادي له نظائر في صنيع المحدثين[11].

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، ١/٧٦، ٨٣.
(٢) المجروحون لابن حبان، ١٠/٣٢٧ ـ ٣٢٨.
(٣) معالم السنن للخطابي، ١/٧ ـ ٨.
(٤) الفصل في الملل والنحل والأهواء النحل لابن حزم، ٢/٨٤.
(٥) عارضة الأحوذي لأبي بكر بن العربي، ٥/٢٠١ ـ ٢٠٢.
(٦) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة لابن تيمية، ص ٨٤.
(٧) الباعث على إنكار البدع والحوادث لأبي شامة المقدسي، ص ٦٤ ـ ٦٥.
(٨) إرشاد الفحول للشوكاني، ص ٤٨.
(٩) الباعث الحثيث، شرح اختصار علوم الحديث لأحمد شاكر، ص ص ٧٦.
(١٠) صحيح الجامع الصغير للألباني، ١/٤٥.
(١١) انظر: تحفة المودود لابن قيم، ص ١٧.

وإذا كان الاحتجاج بالضعيف يبنى على معنى التحوّط والمبالغة في الاستقصاء، فإن بعض المتساهلين يقتنص من الأخبار الواهية السقيمة ما يعينه على التنصّل من رباط التكليف، وعروة الديانة، ومن ذلك احتجاجهم على عدم التوقيت في المسح على الخفين في الحضر والسفر بما يذكر عن أبيّ بن عمارة أنه قال: (يا سول الله، أمسح على الخفين؟ قال: «**نعم**»، قال: يوماً؟ قال: «**يوماً**»، قال: ويومين؟ قال: «**ويومين**»، قال: وثلاثة؟، قال: «**نعم وما شئت**»، رواه أبو داود وقال: (اختلف في إسناده وليس بالقوي)[1]، والدارقطني وقال: (هذا الإسناد لا يثبت وقد اختلف فيه على يحيى بن أيوب اختلافاً كثيراً قد بيّنته في موضع آخر، وعبدالرحمٰن ومحمد بن يزيد وأيوب بن قطن مجهولون كلهم)[2]، وقال الإمام أحمد: (رجاله لا يعرفون)، وقال ابن عبدالبر: (لا يثبت وليس له إسناد قائم)، وقال أحمد شاكر: (وهو حديث ضعيف مضطرب)[3]، وقال الألباني: (ضعيف)[4].

وحديث هذا حاله لا ينهض للاحتجاج على المطلوب على فرض سلامته من المعارضة المساوية أو الراجحة، فكيف إذا عارضه حديث علي - رضي الله عنه - عند مسلم: (جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم)[5]، بل إن الحافظ أحمد بن الصديق الغماري جزم بتواتر أحاديث التوقيت في المسح على الخفين من طريق سبعة عشر صحابياً[6].

ولو فرضنا جدلاً صحة إسناد الحديث فإن معناه ترد عليه احتمالات

(١) السنن لأبي داود، ١/٣٥.

(٢) السنن للدارقطني، ١/١١٩.

(٣) المحلى لابن حزم، ١/٩٠، (هامش التحقيق).

(٤) ضعيف سنن أبي داود للألباني، ١/١٥.

(٥) رواه مسلم: ٢٧٦.

(٦) جؤنة العطار لأحمد بن الصديق، ٢/١١ (مخطوط).

كثيرة تقدح في حجيته ودلالته على المقصود، وقد تتبعها ابن قدامة في (المغني)[1] بضرب من الاستقصاء، مؤكداً على أن الحديث لا متعلَّق فيه من جهة المتن على إلغاء التوقيت، والقاعدة تقضي بأن الدليل إذا تطرّق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

٩ ـ العمل بالحيل الممنوعة:

كثر النزوع إلى الحيل الممنوعة والإفتاء بها بعد نشوء المذاهب الفقهية وامتداد بساطها، وأكثرها معزوة إلى الأئمة خطأ أو زوراً، إذ أن رسوخ قدمهم في العلم والورع يمنعهم من تلمّس المخارج الممنوعة والاحتيال على دين الله.

والحق أن الاستقراء التاريخي لحركة الفقه مدّاً وجزراً، غنى وفقراً، يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن الحيل لم تشع بين الناس، وتمدّ أعناقها متحدية الأحكام الشرعية، إلا في بيئة ران عليها التحجر الفقهي، واستحكمت شريعة الأغلال والآصار؛ ذلك أن الحاجة أم الاختراع ـ كما يقولون ـ وما ابتلي به الناس من تشدّد الفقهاء ـ حتى موارد الترخص ـ باعث طبيعي على ابتكار فقه الحيل الذي من شأنه أن يكبح في ـ نظر منتحليه ـ جماح كل تعمّق وغلوّ، ويفتح نوافذ اليسر في الدين، بيد أنه نزع ـ في كثير من صوره ـ منزع التحيّل على إسقاط الأحكام الشرعية، وقلب الدين ظهراً لبطن، ونقضه عروة عروة.

وقد دبّ هذا الداء إلى المذاهب كلِّها، فلم يخل مذهب من حيلة محرمة أو ملغاة على مجافاة أصوله أحياناً لهذا المسلك، وفيما يلي نماذج منها:

أ ـ اشتهر في المذهب الحنفي التحيّل على إسقاط حدّ السرقة بقول

(١) المغني لابن قدامة، ١/٩٠. وانظر: كتابنا: (التراث الفقهي وضرورة التصفية)، ص ١٧ (يصدر قريباً عن دار الإمام مالك بالإمارات العربية المتحدة).

السارق: هذا ملكي، وهذه داري، وصاحبها عبدي[1].

ب ـ عرف في المذهب الشافعي التحيّل على بيع المعدوم من الثمار، فضلاً عما لم يبد صلاحه، بأن يؤجره الأرض ويساقيه على الثمر من كل جزء على جزء[2].

ج ـ جاء في المذهب المالكي أن الرجل لو تزوج امرأة بنية الإقامة معها سنة صح النكاح، ولم تعمل هذه النية المسبقة في إفساده[3].

د ـ ورد في المذهب الحنبلي أن الرجل لو نصب شباك الصيد قبل الإحرام ثم أخذ ما فيه حال الإحرام بعد الحلّ جاز[4].

فهذه الحيل وأضرابها ضعيفة المدرك، واهية السند، يلزم من العمل بها انخرام نسق الديانة، وإهدار الحقوق، وإشاعة المكر والخداع بين الناس، ومن الإجحاف عزوها إلى الأئمة الأربعة وقد عرف من فضلهم وورعهم ونصحهم لله تعالى ما يدفع عنهم شبه التحيّل لإسقاط حكم أو قلب صورته، وإنما كانت بعض الحيل من صنيع أتباعهم، ثم وسّع المتأخرون من دائرتها، واسترسلوا فيها بذريعة التماس المخارج من المضايق في الأيمان والأموال.

وقد كان ابن قيم حازماً في مواجهة أهل الحيل، وفضح مسالكهم في قلب الحقائق، والتدليس على الناس، بل فسّق متتبع الحيل المحرمة والمكروهة، وحرّم استفتاءه، يقول: (لا يجوز للمفتي تتبع الحيل المحرمة والمكروهة، ولا تتبع الرخص لمن أراد نفعه، فإن تتبع ذلك فسّق، وحرّم استفتاؤه)[5]، وهذا كلام في غاية الصحة والمتانة؛ لأن الفتوى إرشاد إلى

(١) إعلام الموقعين لابن قيم، ٣/٣١٥.
(٢) نفسه، ٣/٢٥٨ ـ ٢٥٩.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ٣/٢٥٩ ـ ٢٦٠.
(٥) نفسه، ٤/٢٨٢.

الحق ودلالة على محلّه، وأما من يعلّم الحيلة والخديعة لإلباس الباطل صورة الحق فمفتٍ ماجن وفقيه ضالّ مضلّل، كمن يعلّم المرأة الردة لتبين عن زوجها، أو ليسقط عنها واجب الزكاة.

وليست الحيلة المحرمة ـ في حقيقتها ومآلها ـ مخرجاً من ضائقة، أو مواجهة لمعضلة، وإنما أبعد غاياتها صياغة حل فقهي آني ينحو منحى الترقيع والتلفيق بين المتناقضات، فضلاً عن انطوائها على مخالفة صارخة تشلّ الحكم الشرعي بإفراغه من محتواه ومرماه، مما يستلزم إعمال الفقه المقاصدي في شتى مناحي الفقه، بوصفه الدواء الناجع الذي يردّ إلى الحكم المشلول عافيته وجريانه الحثيث في واقع الناس بصورته الحقيقية وجوهره المقاصدي.



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

المبحث الرابع:
عوائد التيسير الفقهي

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

ليس التيسير الفقهي منهجاً عقيماً، أو قواعد صماء تحفظ؛ وإنما هو روح تسري في كيان التشريع سريان الماء في العود، وتعود بعوائد الخير على الدين والمكلّف والواقع المعاش؛ إذ يستتب المراد الإلٰهي من التكليف، ويأنس الناس بتعاليم الدين أنساً روحياً شفيفاً، ويترشّد الواقع بقيومية الشرع وحكمه الباهرة، ونعم الغرض وحبذا المقصد.

وإذا كانت عوائد التيسير الفقهي موفورة ومتشعبة بالدرجة التي تقتضي استقصاء كاملاً وتصنيفاً دقيقاً، فإن ذلك لا يمنع من الاجتزاء بنماذج منها على سبيل التمثيل لا الحصر، وقد تكون دالة على أخواتها ومثيلاتها مما يغني عن غرض الاستقصاء والاستيفاء، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق.

١ ـ التمكين لفقه الدليل:

إن التيسير الفقهي استلهام لروح النصوص وتمثل لمقاصدها الكبرى في إجراء التكليف على الوجه الأمثل، فكلما كان الحكم صحيح المدرك، ميسّر المحتوى، إلا وجلّى جوهر الدين، ومكّن لفقه الدليل الذي لا يمكن أن يشذّ عن أصل رفع الحرج وقد انبنت عليه العزائم وجرت به الرخص.

وقد تبين لنا بعد استقراء المدونات الفقهية أن أكثر الأحكام التي تتنكب جادة التيسير خالفت النصوص عن جهل بها، أو دفع في وجهها

بالمحامل الباردة، أو تقييد لها بالآراء المجردة، مما يشفع لنا بالقول: إن الاتباع هو الضمان الأمثل لاستتباب مبدأ التيسير، وسريانه في شتى فروع التشريع.

٢ ـ استئصال الفكر البدعي:

إن التمكين للفقه الميسَّر يلزم منه تضييق الخناق على كل بدعة من شأنه أن تضخّم من التكاليف، وتوسع من دائرتها بما ينفر من الدين، ويزهّد في سلوك طريق الآخرة، لأن الابتداع مضاد للتيسير، ومنافٍ لمقصود الشارع في الحمل على الطاعة من غير تعنّت، ولسنا نغالي في شيء إذا قلنا: إن التيسير والابتداع نقيضان لا يجتمعان، فمتى استتب الفقه الميسَّر صفت موارد الدين، وطوي بساط البدع، قال ابن الجوزي: (اعلم أن شرعنا مضبوط الأصول، محروس القواعد، لا خلل فيه ولا دخل، وكذلك كل الشرائع، وإنما الآفة تدخل من المبتدعين في الدين أو الجهال)[1].

٣ ـ تحقيق وسطية الإسلام:

إن الوسطية الإسلامية معادلة تتركب من حقيقتين: رعي الثوابت، والجري في ركاب العصر بما يوفي بمصالح الدين والناس، والتيسير الفقهي تجلّ من تجليات الوسطية المنشودة من وجوه:

ـ **الأول**: أن التيسير يصون التكاليف الأصلية والعزائم عن إهدار الغلاة وتلاعب الضالين، ويضمن في الوقت ذاته مجاراة دقيقة لأحوال المكلف وتكيفاً مع مقتضياته الاجتماعية والفكرية والنفسية.

ـ **الثاني**: أن التيسير صيغة مثلى لإقامة التوازن بين أشواق الروح وأشواق المادة، وتلبية جميع المطالب الإنسانية في إطار المشروعية والقوالب الدينية المرعية.

(١) صيد الخاطر لابن الجوزي، ص ١٦١.

ـ **الثالث**: أن التيسير همزة وصل بين المرتع الدنيوي وبرازخ الآخرة، فهو يخفف من عبء المشقة في التكليف المحسوس، ويوطىء لهذا التكليف نفسه سبل القبول في ميزان الأعمال ما دام جارياً على أصول الشرع، قال الشاطبي: (الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل الآخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جارٍ على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال)، ثم يقول: (فإذا نظرت في كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط، فإذا رأيت ميلاً إلى جهة طرف من الأطراف فذلك في مقابلة واقع أو متوقع في الطرف الآخر.. فإذا لم يكن هذا ولا ذاك رأيت التوسط لائحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً، وهذا الأصل الذي يرجع إليه والمعقل الذي يلجأ إليه)[1].

٤ ـ القضاء على الغلو:

إذا كانت التشديد مفضياً إلى الغلو وتشويه الدين الحق، وإهدار مصالح الخلق، فإن التيسير بخلافه مفضٍ إلى الاعتدال تديناً وسلوكاً ومنهجاً، وهو أشبه ما يكون بالمحجة البيضاء التي لا يزيغ عنها إلا هالك، أو السنة العصماء التي يعض عليها بالنواجذ، وليس هذا الكلام ضرباً من شقشقة الفقهاء؛ وإنما هو واقع ملموس ماثل لا تخطئه العين وهي تتملى من محاسن التيسير بوصفه جزءاً من فلسفة التشريع، وروحاً سارية في أوصاله، هذا؛ ما خلا التيسير من مقاصد التضليل والتلفيق والتلاعب، وإلا لم تكن عواقبة أقل وخامة وشراً من التشديد، وكم من تيسير رخيص نقضت به عرى الإسلام عروة عروة بسبب ما استباح من المخالفة والعصيان وغشيان المحارم.

٥ ـ المداومة على العمل والطاعة:

إن التيسير يسعف في المداومة على العمل، ومتابعة التدين، والتزام التكاليف بقدر الطاقة، ومن المعلوم أن العمل القليل الموصول خير من

(١) الموافقات للشاطبي، ٢/١١٦ ـ ١١٩.

التعنّت والإيغال في العمل الشاق الذي يردي بصاحبه في بداية الطريق، فلا أرضاً قطع، ولا ظهراً أبقى، ومن هنا قالوا: قليل دائم خير من كثير منقطع، والأحاديث في هذا المعنى مستفيضة كثيرة.

فالتيسير، إذاً، منهج رباني يصون الأحكام الشرعية عن التعطيل، ويضمن تنزيلها المحكم على الواقع بما يتفق مع الفطرة، ويناسب القدرة، ويستوفي المصالح في العاجل والآجل، والتشديد يأتي بخلاف ذلك كله، وقد جلّى الشاطبي محاذيره وعواقبه فقال: (فاعلم أن الحرج مرفوع عن المكلَّف من وجهين: **أحدهما**: الخوف من الانقطاع عن الطريق وبغض العبادة، وكراهة التكليف، وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من إدخال الفساد عليه في جسمه، أو عقله، أو ماله وحاله، **والثاني**: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد، المختلفة الأنواع، مثل قيامه على أهله وولده، إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق، فربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلاً عنها، وقاطعاً بالمكلف دونها، وربما أراد الحمل للطرفين على المبالغة في الاستقصاء فانقطع عنهما)[1].

٦ ـ تحقيق مقصود الشارع من التكليف:

إن من مقصود الشارع في التكليف حمل الناس على المذهب الوسط، فلا يمال بهم إلى الشدة، ولا يجنح بهم إلى الانحلال، فإذا تدينوا أوغلوا في الدين برفق، وأنجزوا من التكاليف بقدر الوسع، وعلى النحو الذي يخرج بهم عن داعي الهوى، وعلى هذا الأساس انبنت الأحكام وجرت المصالح، فكان الدين عدلاً كله، ورحمةً كله، وحكمةً كله، وهذا هو التيسير بعينه، قال ابن قيم: (إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العبادة في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة)[2].

(١) الموافقات للشاطبي، ٢/٩٦.

(٢) إعلام الموقعين لابن قيم، ٣/٥.

٧ ـ تقوية نوازع التدين:

إن المتدين في حاجة موصولة إلى الرخص والتخفيفات ليتقوى بها على مواصلة الطريق، والنهوض بالتكاليف دون تقصير أو تفريط، فكلّما تيسّر الدين أقبلت عليه النفوس، وأوغلت فيه برفق، وأمنت الازورار عنه أو البغض له، فكل ميسَّر مرغوب فيه مقصود إليه، وكل معسَّر مرغوب عنه مزهَّد فيه.

٨ ـ الاستمالة إلى حظيرة الإسلام:

إن الدين الميسَّر مجلبة للناس إلى كنف الهداية باطراد، لأن طبيعته السمحة تستميل إلى اعتناق تعاليمه، وسلوك طريقه، فلا تعنّتاً يخشون، ولا عسراً يجتنبون، بل يلفون فيه من الأنس الروحي ما يتخفّفون به من أعباء الحياة وقحم العيش، ومن حلاوة الإيمان ما يرقى بالذوق والخاطر والوجدان جميعاً إلى مراتب الصفاء والنقاء. فكم من كافر ضال علم أن الإسلام يجبّ ما قبله، فأقبل عليه إقبال النهم المتعطّش، وكم من فاسق فاجر علم أن الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر، فخلع عنه ربقة المجون والتهتك، وأصبح من أورع الناس وأصلحهم، وكم من رقيق الدين علم بأن شق التمرة يقي من النار فزاده ذلك حرصاً على التدين وتمسكاً بحبله.

٩ ـ بيان محاسن الشريعة:

إن الأخذ بأسباب التيسير يجلّي محاسن الشريعة من حيث قيامها على الاعتدال في التكليف، والتوازن بين الروح والمادة، ورعاية المصالح، وتقدير الضعف البشري وخصوصيات الواقع المعاش، مما جعلها صالحة لكل زمان ومكان، ومجارية لتقلبات الحياة جليلها وحقيرها، وكل هذا يجري في ضمان وثيق من الفكر الاجتهادي الصحيح فهماً وتنزيلاً.



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

خاتمة

وبعد:

فقد توخينا من الجهد التأصيلي في هذا الكتاب إعادة صياغة العقل المسلم، وبالتحديد العقل الاجتهادي، على وفق معادلة موزونة طرفاها: اعتصام بالثوابت، واستشراف للواقع؛ ذلك أن التيسير المراد في نصوص الشارع، والمستكنّ في مقاصده مذهب وسط بين الانفلات المذموم والتضييق المنفِّر، أما الأول فجري في ركاب الهوى، ومسخ للمعالم بما يجعل الدين ملهاة ومطية لأغراض فاسدة، وأما الثاني فتعطيل لمقصود التكليف، وإهدار لطاقة الشرع في مدّ سلطانه على النفوس، وتحقيق قيوميته على الواقع. ومن هنا كانت الوسطية الإسلامية معادلة فكرية محمودة الغبّ، ناضرة المآل.

وإذا كنا نؤمن بأن التيسير مخرج من مضايق الفكر الاجتهادي، وأزمات التكليف، وقحَم الحياة، فإننا لا نتحمس له بشعار كاسد وانبهار أجوف، ولاسيما أن التجربة كشفت لنا الستار في معاركنا الفكرية عن حقيقة مفادها أن الحماس وحده لا يكفي، وربما كان عقبة كأداء في طريق فتوحاتنا المرجوة!! ومن ثم قادنا الوعي المستنير بهدي التجربة إلى تلمّس طريق التأصيل المحكم لإشكالية التيسير، فأقمنا الحجة الدامغة على مشروعيته، وجلّينا ضوابطه المرشِّدة لفقهه ونسقه الاجتهادي، ونبهنا في نهاية المطاف على محاذيره ومسالك الغلاة فيه سدّاً لذريعة إسقاط هيبة الشرع، وهتك حجاب الشريعة. ولم نخلِ المقام من رصد عوائد الفقه الميسَّر وأثره

المحقَّق في تحصيل مرادات الوحي، وتنزيلها على واقع الناس بصورة واعية متبصرة بخصوصيات المنزَّل عليه ومآلات التنزيل.

فهذا عملنا نزّفه لعالم النور غراس جهد، ونبتة فكر، فإذا سطعت فيه لمحة من لمحات التهدّي إلى الحق فهي ثمرة التسديد الرباني، والعناية الإلهية، وإذا لاحت فيه أثارة من شطط فهي من طغيان القلم، وزلق اللسان، وتلبيس الشيطان. ومع هذا لست أبخس العمل حقَّه، ففيه جهد مبذول، وصبر مفرغ، وحسبة للحق لا تخالطها شائبة، وصدق الشاعر إذ قال:

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها

والله المسؤول أن ينفع به كاتبه وقارئه، وأن يجعل ذلك كله خالصاً لوجهه الكريم، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، إنه سميع قريب مجيب.



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

فهرس المصادر والمراجع

١ - **الإبهاج في شرح المنهاج**، تأليف: علي بن عبدالكافي السبكي وولده التاج السبكي، دراسة وتحقيق: أحمد جمال الزمزمي ونور الدين عبدالجبار الصغير، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، سلسلة الدراسات الأصولية: ١٧، دبي، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

٢ - **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابط، مجالاته**، تأليف: نور الدين الخادمي، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٣ - **الاحتياط حقيقته وحجيته وأحكامه وضوابطه**، تأليف: إلياس بلكا، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٤ - **أحكام القرآن**، تأليف: أبي بكر بن العربي، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، (د. ت).

٥ - **أحكام القرآن الكريم**، تأليف: أبي بكر الجصاص، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م.

٦ - **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تأليف: أبي الوليد الباجي، تحقيق: عبدالمجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٧ - **الإحكام في أصول الأحكام**، تأليف: أبي حسين علي الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٨ - **الإحكام في أصول الأحكام**، تأليف: أبي محمد علي بن حزم، اعتنى به: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.

٩ - **إحياء علوم الدين**، تأليف: أبي حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، (د. ت).

١٠ ـ **الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين**، تأليف: أبي قدامة أشرف الكناني، دار النفائس، الأردن، ط١، **١٤٢٥**هـ/**٢٠٠٥**م.
١١ ـ **الأذكار، المنتخب من كلام سيد الأبرار**، تأليف: يحيى بن شرف النووي، تخريج وفهرسة: عصام اليدن الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط١.
١٢ ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، مطبعة السعادة، مصر، **١٣٢٧**هـ. ط١، دار المعرفة، لبنان، **١٣٩٩**هـ.
١٣ ـ **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، **١٩٦٩**م.
١٤ ـ **الأشباه والنظائر**، تأليف: زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، دمشق، ط١، **١٩٨٣**م.
١٥ ـ **الأشباه والنظائر**، تأليف: عبدالرحمٰن السيوطي، دار الفكر، (د. ت).
١٦ ـ **الأشباه والنظائر**، تأليف: تاج الدين عبدالوهاب بن السبكي، تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، **١٩٩١**م.
١٧ ـ **الأصول**، تأليف: أحمد السرخسي، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، **١٣٧٢**هـ.
١٨ ـ **أصول التشريع الإسلامي**، تأليف: علي حسب الله، مطبعة دار المعارف، مصر، ط٣، **١٩٦٤**م.
١٩ ـ **أصول الفقه**، تأليف: أبي بكر السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت.
٢٠ ـ **اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات**، تأليف: عبدالرحمٰن السنوسي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط١، **١٤٢٤**هـ.
٢١ ـ **الاعتدال في التدين فكراً وسلوكاً ومنهجاً**، تأليف: محمد الزحيلي، دار اليمامة، دمشق، ط٣، **١٤١٣**هـ/**١٩٩٢**م.
٢٢ ـ **الاعتصام**، تأليف: أبي إسحاق الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، (د. ت).
٢٣ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تأليف: ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبدالرحمٰن الوكيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، **١٣٨٩**هـ/**١٩٦٩**م.
٢٤ ـ **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تأليف: ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة، ط٢، **١٣٩٥**هـ/**١٩٧٥**هـ.

٢٥ ـ **الأم**، تأليف: محمد بن إدريس الشافعي، اعتنى به: محمد زهير النجار، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٩٧٣م.
٢٦ ـ **إيضاح القواعد الفقهية**، تأليف: عبدالله بن سعد اللجحي، مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، مكة، ١٤٠٢هـ.
٢٧ ـ **إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك**، تأليف: أبي العباس أحمد الونشريسي، تحقيق: أحمد بوطاهر الخطابي، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، بين دولتي المغرب والإمارات العربية المتحدة، المغرب، ١٩٨٠م.
٢٨ ـ **الباعث الحثيث، شرح اختصار علوم الحديث**، تأليف: أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٣، ١٣٩٩هـ.
٢٩ ـ **الباعث على إنكار البدع والحوادث**، تأليف: أبي شامة المقدسي، تصحيح: محمد فؤاد منقارة، مطابع دار الأصفهاني، جدة.
٣٠ ـ **البحر المحيط**، تأليف: بدر الدين الزركشي، دار الكتبي، مصر، ط١، ١٩٩٤م.
٣١ ـ **بدائع الفوائد**، تأليف: ابن قيم الجوزية، إدارة الطباعة المنيرة، (د. ت).
٣٢ ـ **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تأليف: ابن رشد الحفيد، دار الكتب الحديثة، مصر، ١٩٧٥م.
٣٣ ـ **البرهان في أصول الفقه**، تأليف: إمام الحرمين الجويني، تحقيق: عبدالعظيم محمود الذيب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط١، ١٩٩٢م.
٣٤ ـ **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الحكام**، تأليف: إبراهيم بن فرحون، دار الكتب العلمية، تصوير عن الطبعة الأولى للمطبعة العامرة بمصر.
٣٥ ـ **التحبير شرح التحرير**، تأليف: أبي الحسين المرداوي، تحقيق: أحمد محمد السراج وعبدالرحمٰن الجبرين وعوض محمد القرني، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٣هـ/٢٠٢م.
٣٦ ـ **التحرير والتنوير**، تأليف: محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
٣٧ ـ **التحرير في علم الأصول مع التحبير**، تأليف: الكمال بن الهمام، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٦هـ.

٣٨ ـ **تحفة أكياس الناس، في شرح عمليات فاس**، تأليف: المهدي الوزاني، طبعة حجرية، فاس.
٣٩ ـ **تحفة المودود في أحكام المولود**، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط، دار البيان، دمشق، ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.
٤٠ ـ **تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، تأليف: إبراهيم بن محمد البيجوري، المطبعة الأزهرية مصر، ١٣٤٢هـ.
٤١ ـ **تدريب الراوي، شرح تقريب النووي**، تأليف: جلال الدين السيوطي، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.
٤٢ ـ **التعريفات**، تأليف: الشريف علي الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٩٨٨م.
٤٣ ـ **التعيين في شرح الأربعين**، تأليف: نجم الدين الطوفي، تحقيق: أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، بيروت، والمكتبة المكية، مكة المكرمة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٤٤ ـ **تفسير القرآن العظيم**، تأليف: إسماعيل بن كثير، مطبعة المنار، مصر، ١٣٤٥هـ.
٤٥ ـ **التقرير والتحبير**، تأليف: ابن أمير الحاج، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٧هـ.
٤٦ ـ **تلبيس إبليس**، تأليف: عبدالرحمٰن بن الجوزي، دار القلم، بيروت، ١٤٠٣هـ.
٤٧ ـ **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تأليف: ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبدالله هاشم اليماني المدني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ط١، ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.
٤٨ ـ **التلويح في كشف حقائق التنقيح**، تأليف: سعد الدين التفتازاني، مطبعة دار الكتب العربية، مصر، ١٣٢٧هـ.
٤٩ ـ **تمكين الباحث من الحكم بالنص بالحوادث**، تأليف: وميض رمزي العمري، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
٥٠ ـ **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، تأليف: أبي عمر يوسف بن عبدالبر، تحقيق: جماعة من الأساتذة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط.

٥١ ـ **التمهيد في أصول الفقه**، تأليف: محفوظ بن أحمد الكلوذاني، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة، دار المدني، جدة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.
٥٢ ـ **تيسير التحرير، شرح كتاب التحرير**، تأليف: محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، صححه: بخيت المطيعي، دار الكتب العلمية، بيروت، **١٩٨٣**م.
٥٣ ـ **تيسير الفقه للمسلم المعاصر في ضوء القرآن والسنة**، تأليف: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، **١٤٢٠**هـ/**١٩٩٩**م.
٥٤ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، تأليف: أبي عمر يوسف بن عبدالبر، دار الكتب العلمية، بيروت، **١٩٧٨**م.
٥٥ ـ **جامع البيان في تفسير القرآن**، تأليف: أبي جعفر الطبري، مطبعة الحلبي، مصر، ط٢، **١٣٧٣**هـ/**١٩٥٤**م.
٥٦ ـ **الجامع الصحيح**، تأليف: محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق وترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي ومحب الدين الخطيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، **١٤٠٠**هـ.
٥٧ ـ **جامع العلوم والحكم**، تأليف: عبدالرحمٰن بن رجب الحنبلي، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.
٥٨ ـ **الجامع لأحكام القرآن**، تأليف: محمد بن أحمد القرطبي، دار الفكر، بيروت، **١٩٨٧**م.
٥٩ ـ **جمع الجوامع**، تأليف: تاج الدين عبدالوهاب السبكي، دار الفكر، بيروت، **١٩٨٢**م.
٦٠ ـ **الحاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، تأليف: حسن العطار، مطبعة مصطفى محمد التجارية، مصر.
٦١ ـ **حجة الله البالغة**، تأليف: أبي عبدالله الدهلوي، دار المعرفة، بيروت.
٦٢ ـ **الحلال والحرام في الإسلام**، تأليف: يوسف القرضاوي، دار غريب، القاهرة، ط١٠، **١٣٩٦**هـ.
٦٣ ـ **خلاصة البدر المنير**، تأليف: عمر بن علي بن الملقن، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، مكتبة الرشد، الرياض، **١٤١٠**هـ.
٦٤ ـ **دراسة نقدية لقاعدة المعذرة والتعاون**، تأليف: حمد بن إبراهيم العثمان، دار ابن حزم، بيروت، ط١، **١٤٢٤**هـ/**٢٠٠٤**م.

٦٥ ـ **درر الحكام شرح مجلة الأحكام**، تأليف: علي حيدر، تعريب: فهمي الحسيني المحامي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٦٦ ـ **الدليل الماهر الناصح شرح المجاز الواضح في قواعد المهذب الراجح**، تأليف: محمد يحيى الولاتي، راجعه: باب محمد عبدالله، مطابع عالم الكتب، الرياض، ١٩٩٣م.
٦٧ ـ **الرخص الفقهية من القرآن، والسنة النبوية**، تأليف: محمد الشريف الرحموني، مؤسسات عبدالكريم بن عبدالله تنوس ط٢، ١٩٩٢م.
٦٨ ـ **الرسالة**، تأليف: ابن أبي زيد القيرواني، تصحيح: أحمد نصر، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (د. ت).
٦٩ ـ **الرسالة**، تأليف: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٩٤٠هـ.
٧٠ ـ **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية**، تأليف: يعقوب الباحسين، مطبعة جامعة البصرة، ١٩٨٠م.
٧١ ـ **رفع الحرج في الشريعة الإسلامية**، تأليف: صالح بن عبدالله حميد، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة، ١٤٠٣هـ.
٧٢ ـ **الروح**، تأليف: ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥ هت/١٩٧٥م.
٧٣ ـ **روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني**، تأليف: شهاب الدين الألوسي، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
٧٤ ـ **روضة الناظر وجنة المناظر**، تأليف: ابن قدامة المقدسي، تحقيق: عبدالكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
٧٥ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**، تأليف: ابن قيم الجوزية، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١٤، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.
٧٦ ـ **سبل السلام**، شرح بلوغ المرام، تأليف: محمد بن إسماعيل الصنعاني، مكتبة عاطف، القاهرة.
٧٧ ـ **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة**، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، ج ١، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، (د. ت).
٧٨ ـ **السنة والبدعة**، تأليف: يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٧٩ ـ **السنن**، تأليف: أبي داود سليمان بن الأشعث، تحقيق: عزت الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، حمص، ١٩٧٤.
٨٠ ـ **السنن**، تأليف: محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبدالباقي، دار الكتب العلمية، بيروت.
٨١ ـ **السنن**، تأليف: أبي عبدالله محمد بن يزيد المعروف بابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٤م.
٨٢ ـ **السنن**، تأليف: أبي عبدالرحمٰن أحمد النسائي، تحقيق: عبدالغفار البنداري وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١م.
٨٣ ـ **السنن**، تأليف: علي بن عمر الدارقطني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٣م.
٨٤ ـ **السنن**، تأليف: عبدالله بن عبدالرحمٰن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الريان للتراث، القاهرة، ١٩٨٧م.
٨٥ ـ **السنن الكبرى**، تأليف: أبي بكر البيهقي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م.
٨٦ ـ **شرح تنقيح الفصول**، تأليف: شهاب الدين القرافي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر، ط١، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.
٨٧ ـ **شرح صحيح مسلم**، تأليف: أبي زكريا يحيى النووي، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٨٨ ـ **الشرح الكبير على مختصر خليل**، تأليف: أحمد بن محمد الدردير، دار الفكر، (د. ت).
٨٩ ـ **شرح اللمع**، تأليف: أبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبدالمجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
٩٠ ـ **شرح مختصر المنتهى**، تأليف: عضد الدين عبدالرحمٰن الإيجي، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٦هـ ١٣١٧هـ.
٩١ ـ **شفاء الغليل في بيان المشبّه والمخيل ومسالك التعليل**، تأليف: أبي حامد الغزالي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧١م.
٩٢ ـ **الصحيح**، تأليف: أبي الحسين مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار عالم الكتب، الرياض ط١.
٩٣ ـ **الصحيح**، تأليف: محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ.

٩٤ ـ **الصحيح**، تأليف: ابن حبان البستي، ترتيب: ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ.
٩٥ ـ **الضروري في أصول الفقه**، تأليف: ابن رشد الحفيد، تحقق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.
٩٦ ـ **ضوابط المصلحة**، تأليف: محمد سعيد رمضان البوطي، مطبعة العلم، دمشق، ١٩٦٧م.
٩٧ ـ **عارضة الأحوذي، شرح صحيح الترمذي**، تأليف: أبي بكر بن العربي، دار الكتاب العربي، بيروت.
٩٨ ـ **العدة في أصول الفقه**، تأليف: أبي يعلى الفراء، تحقيق: أحمد بن علي المباركي، الرياض، ط١، ١٤٠٠ ـ ١٤١٠هـ/١٩٨٠م.
٩٩ ـ **العرف والعمل في المذهب المالكي**، تأليف: عمر الجيدي، صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المغرب والإمارات العربية، مطبعة فضالة المحمدية، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
١٠٠ ـ **العلل المتناهية في الأحاديث والواهية**، تأليف: أبي الفرج ابن الجوزي، دار نشر الكتب الإسلامية، لاهور، ط١، ١٣٩٩هـ.
١٠١ ـ **علوم الحديث ومصطلحه**، تأليف: صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٣٨٥هـ.
١٠٢ ـ **علوم الحديث**، تأليف: أبي عمرو عثمان بن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، مطبعة الأصيل، حلب، ١٣٨٦هـ.
١٠٣ ـ **العناية، شرح الهداية بهامش الفتح القدير**، تأليف: أكمل الدين محمد البابرتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
١٠٤ ـ **الفتاوى**، تأليف: مصطفى الزرقا، اعتنى بها: مجد أحمد مكي، وقدم لها: يوسف القرضاوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.
١٠٥ ـ **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، تأليف: ابن حجر العسقلاني، حققه وصححه: محب الدين الخطيب، ورقمه: فؤاد عبدالباقي، وراجعه: قصي محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م.
١٠٦ ـ **فتح العزيز، شرح الوجيز** (بهامش المجموع)، دار الفكر (د. ت).
١٠٧ ـ **الفروق**، تأليف: شهاب الدين القرافي، عالم الكتب، بيروت.

١٠٨ ـ **الفروع**، تأليف: محمد بن مفلح المقدسي، مراجعة: عبدالستار أحمد فراج، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥م.
١٠٩ ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، تأليف: أبي محمد علي بن حزم، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة.
١١٠ ـ **الفصول في الأصول**، تأليف: أبي بكر الجصاص، تحقيق: عجيل النمشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
١١١ ـ **فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية**، تأليف: عبدالمجيد السوسوة، دار القلم، دبي، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
١١٢ ـ **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بهامش المستصفى**، تأليف: محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، (د. ت).
١١٣ ـ **الفوائد الجنية على المواهب السنية**، تأليف: محمد ياسين الفاداني، دار البشائر، بيروت، ١٤١١هـ.
١١٤ ـ **فيض القدير**، شرح الجامع الصغير، تأليف: محمد عبدالرؤوف المناوي، تصوير دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩١هـ.
١١٥ ـ **قاعدة المشقة تجلب التيسير (دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية)**، تأليف: يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط٢، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
١١٦ ـ **قواطع الأدلة في أصول الفقه**، تأليف: أبي المظفر منصور السمعاني، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٨م.
١١٧ ـ **القواعد**، تأليف: أبي عبدالله محمد المقري، دراسة وتحقيق: أحمد بن عبدالله بن حميد، مطبوعات جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
١١٨ ـ **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تأليف: العز بن عبدالسلام، مطبعة الاستقامة، مصر، (د. ت).
١١٩ ـ **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**، تأليف: جمال الدين القاسمي، دار إحياء الكتب العربية، ط٢، ١٣٨٠هـ.
١٢٠ ـ **قواعد التصوف**، تأليف: أحمد زروق، صححه: محمد زهري النجار، وراجعه: علي فرغلي، درا الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
١٢١ ـ **القواعد الفقهية**، تأليف: ميرزا البجنوردي، مطبعة الآداب، النجف، العراق، ١٩٦٩م.

١٢٢ ـ **القواعد الفقهية المستخرجة من كتاب إعلام الموقعين**، تأليف: عبدالمجيد جمعة الجزائري، دار ابن القيم، دار ابن عفان، ط١، ١٤٢١هـ.
١٢٣ ـ **القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع**، تأليف: شمس الدين السخاوي، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٢٤ ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تأليف: محمود الزمخشري، اعتنى به: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦م.
١٢٥ ـ **كشف الأسرار عن أصول البزودي**، تأليف: عبدالعزيز بن أحمد البخاري، ضبط وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٩١م.
١٢٦ ـ **كشف القناع عن متن الإقناع**، تأليف: منصور البهوتي، تعليق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.
١٢٧ ـ **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، تصحيح وتعليق: أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٣٠هـ/١٩٨٣م.
١٢٨ ـ **كيف نتعامل مع السنة النبوية؟**، تأليف: يوسف القرضاوي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط٣، ١٩٩٣م.
١٢٩ ـ **المبسوط**، تأليف: أحمد السرخسي، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٦هـ.
١٣٠ ـ **متن الغاية والتقريب**، تأليف: أبي شجاع الأصفهاني، دار الإمام النووي، دمشق، ط١، ١٣٩٠هـ/١٩٧٩م.
١٣١ ـ **مجموعة رسائل ابن عابدين**، (دون مكان الطبع وتاريخه).
١٣٢ ـ **المجموع، شرح المهذب**، تأليف أبي زكريا يحيى النووي، درا الفكر، بيروت، (د. ت).
١٣٣ ـ **مجموع الفتاوى**، تأليف: تقي الدين ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمٰن بن محمد قاسم، مطابع دار العربية، بيروت، ١٣٩٨هـ.
١٣٤ ـ **محاسن التأويل**، تأليف: محمد جمال الدين القاسمي، دار إحياء التراث العربي، مصر (د. ت).
١٣٥ ـ **المحصول في علم الأصول**، تأليف: فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

١٣٦ ـ **المحلى**، تأليف: أبي محمد علي بن حزم، تحقيق: أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة.
١٣٧ ـ **مختصر المنتهى**، تأليف: أبي عمرو عثمان بن الحاجب، مراجعة: شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٣م.
١٣٨ ـ **المختصر**، تأليف: أبي الضياء خليل بن إسحاق، دار الفكر، الطبعة الأخيرة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
١٣٩ ـ **المدخل الفقهي**، تأليف: مصطفى الزرقا، مطبعة جامعة دمشق، ط٢، ١٩٦٣م.
١٤٠ ـ **المدونة**، رواية سحنون عن ابن القاسم، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
١٤١ ـ **مراتب الإجماع**، تأليف: أبي عبدالله علي بن حزم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢.
١٤٢ ـ **المستدرك على الصحيحين**، تأليف: أبي عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.
١٤٣ ـ **المستصفى**، تأليف: أبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، (د. ت).
١٤٤ ـ **المسند**، تأليف: أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٧٨م.
١٤٥ ـ **المسودة لآل تيمية**، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٤٦ ـ **المصباح المنير**، تأليف: أحمد بن محمد الفيومي، مكتبة لبنان، بيروت.
١٤٧ ـ **المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي**، تأليف: مصطفى زيد، دار الرائد للطباعة، مصر، ط٢، ١٩٦٤م.
١٤٨ ـ **المصنف في الأحاديث والآثار**، تأليف: عبدالله بن أبي شيبة، تحقيق: عبدالخالق الأفغاني، الدار السلفية الهند، ١٩٧٩م.
١٤٩ ـ **معالم السنن، شرح سنن أبي داود**، تأليف: أبي سليمان حمد الخطابي، اعتنى به: عبدالسلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م.
١٥٠ ـ **المعجم الكبير**، تأليف: سليمان الطبراني، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، دار العلوم والحكم، الموصل، ١٩٨٣م.

١٥١ ـ **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب**، تأليف: أحمد الونشريسي، تحقيق: جماعة من الأساتذة، منشورات وزارة الأوقاف المغربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

١٥٢ ـ **المغني**، تأليف: أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.

١٥٣ ـ **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، تأليف: الخطيب الشربيني، تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

١٥٤ ـ **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، تأليف: أبي عبدالله الشريف التلمساني، المطبعة الأهلية، تونس، ط١، ١٣٤٦هـ.

١٥٥ ـ **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تأليف: محمد الطاهر بن عاشور، المطبعة الفنية، تونس، ط١، ١٩٦٦م.

١٥٦ ـ **منار السبيل في شرح الدليل**، تأليف: إبراهيم بن ضويان، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٤، ١٣٩٥هـ.

١٥٧ ـ **المنثور في القواعد**، تأليف: بدر الدين محمد الزركشي، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، تصوير عن الطبعة الأولى، ١٩٨٢م.

١٥٨ ـ **المنخول من تعليقات الأصول**، تأليف: أبي حامد الغزالي، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٠م.

١٥٩ ـ **الموافقات**، تأليف: أبي إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت.

١٦٠ ـ **مواهب الجليل لشرح مختصر خليل**، تأليف: محمد الحطاب، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٨هـ.

١٦١ ـ **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تأليف: شمس الدين الذهبي، تحقيق: محمد علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

١٦٢ ـ **نشر البنود على مراقي السعود**، تأليف: عبدالله العلوي الشنقيطي، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي، الرباط.

١٦٣ ـ **نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية**، تأليف: أحمد الريسوني، دار الكلمة، المنصورة، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
١٦٤ ـ **نظرية الضرورة في الشريعة الإسلامية**، تأليف: وهبة الزحيلي، مكتبة الفارابي، دمشق، ١٩٦٩م.
١٦٥ ـ **نفائس الأصول**، تأليف: شهاب الدين القرافي، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، مكتبة الباز، مكة، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
١٦٦ ـ **نظرية الضرورة الشرعية: حدودها وضوابطها**، تأليف: محمد مبارك، دار الوفاء، القاهرة، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
١٦٧ ـ **نيل الأوطار**، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط١، ١٩٧٨م.
١٦٨ ـ **الهداية**، تأليف: برهان الدين المرغيناني الحنفي، المكتبة الإسلامية، ط. الأخيرة، (د. ت).

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٥
● **المبحث الأول: (مشروعية التيسير الفقهي)**	٩
المطلب الأول: (أدلة التيسير من المنقول والمعقول)	١١
أولاً: الأدلة من القرآن الكريم	١١
١ ـ آيات التيسير والتخفيف	١٢
٢ ـ آيات نفي الحرج	١٤
٣ ـ آيات نفي التكليف بما ليس في الاستطاعة	١٥
٤ ـ آيات النهي عن الغلو في الدين	١٦
ثانياً: الأدلة من السنة النبوية	١٨
١ ـ الأحاديث الدالة على يسر الدين	١٨
٢ ـ الأحاديث الدالة على ترك الرسول ﷺ لبعض القرب خشية المشقة على الأمة	٢٠
٣ ـ الأحاديث الناهية عن التعمق والغلو في الدين	٢١
ثالثاً: آثار الصحابة	٢٣
رابعاً: الإجماع	٢٥
خامساً: المعقول	٢٥
المطلب الثاني: (تجليات التيسير في الشريعة الإسلامية)	٢٧
١ ـ التيسير في التبليغ والتطبيق	٢٧
٢ ـ التيسير في الأحكام	٣٠

الموضوع	الصفحة

أ ـ تقليل التكاليف ٣١
ب ـ اشتراط الاستطاعة في التكليف ٣٢
ج ـ فتح الرخص ٣٢
٣ ـ التيسير في الأدلة ٣٦
أ ـ المصلحة المرسلة ٣٦
ب ـ الاستحسان ٣٩
ج ـ العرف ٤٤
٤ ـ التيسير في القواعد ٤٧
أ ـ قواعد التيسير الأصلي ٤٧
ب ـ قواعد التيسير الطارئ ٥٠
ج ـ قواعد التيسير بالتدارك ٥٢
المطلب الثالث: (دواعي التيسير الفقهي) ٥٦
١ ـ تشديدات في المذهب الحنفي ٥٨
٢ ـ تشديدات في المذهب المالكي ٦١
٣ ـ تشديدات في المذهب الشافعي ٦٤
٤ ـ تشديدات في المذهب الحنبلي ٦٦
● **المبحث الثاني: (ضوابط التيسير الفقهي)** ٧١
١ ـ مراعاة منطقة العفو أو المسكوت عنه ٧٤
٢ ـ التضييق في الإيجاب والتحريم ٧٨
٣ ـ التوسط في إعمال أصل الاحتياط ٨٠
٤ ـ اجتناب البدعة ٨٧
٥ ـ الأخذ بأقل ما قيل ٩٠
٦ ـ الأخذ بالأخف ٩٥
٧ ـ إقرار الرخص في محلها ٩٧
٨ ـ التمييز بين المقاصد والوسائل ١٠١
٩ ـ التمييز بين الوسائل والبدع ١٠٧
١٠ ـ التمييز بين الحيل والمخارج ١٠٩

الموضوع	الصفحة

١١ ـ استثمار فقه البدائل ١١١
١٢ ـ مراعاة العرف ١١٢
١٣ ـ مراعاة المقاصد ١١٤
١٤ ـ مراعاة المآلات ١١٨
١٥ ـ مراعاة الخلاف ١٢٢
١٦ ـ إعمال فقه الموازنات ١٢٦
١٧ ـ نبذ التعصب المذهبي ١٣٠
● **المبحث الثالث: (مسالك مذمومة في التيسير الفقهي)** ١٣٣
١ ـ تقديم المصلحة على النص ١٣٧
٢ ـ إجراء العرف بخلاف النص ١٤٢
٣ ـ التوسع في فقه الضرورة ١٤٥
٤ ـ تتبع الرخص ١٥٠
٥ ـ الاحتجاج بالخلاف على الإباحة ١٥٤
* قاعدة **(لا إنكار في مسائل الخلاف)** في الميزان ١٥٧
* نقد قاعدة: **(نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا البعض فيما اختلفنا فيه)** ١٥٩
* نقد مقولة: **«اختلاف أمتي رحمة»** ١٦١
٦ ـ الاقتداء بزلة العالم ١٦٣
٧ ـ الإفراط المقاصدي ١٦٦
٨ ـ الاحتجاج بالضعيف في الأحكام ١٦٨
٩ ـ العمل بالحيل الممنوعة ١٧١
● **المبحث الرابع: (عوائد التيسير الفقهي)** ١٧٥
١ ـ التمكين لفقه الدليل ١٧٧
٢ ـ استئصال الفكر البدعي ١٧٨
٣ ـ تحقيق وسطية الإسلام ١٧٨
٤ ـ القضاء على الغلو ١٧٩
٥ ـ المداومة على العمل والطاعة ١٧٩

الموضوع	الصفحة

٦ ـ تحقيق مقصود الشارع من التكليف ١٨٠
٧ ـ تقوية نوازع التدين ١٨١
٨ ـ الاستمالة إلى حظيرة الإسلام ١٨١
٩ ـ بيان محاسن الشريعة ١٨١
الخاتمة ١٨٣
فهرس المصادر والمراجع ١٨٥
فهرس الموضوعات ١٩٩



رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

www.moswarat.com